



WISCONSIN ACADEMY

OF

SCIENCES, ARTS, AND LETTERS




UNIVERSITY OF WISCONSIN
LIBRARY

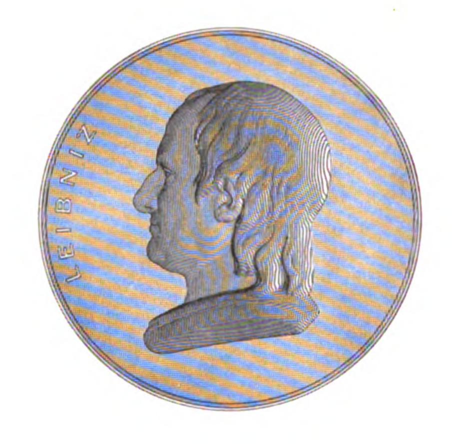
ABHANDLUNGEN

FÜNFUNDFÜNFZIGSTER BAND.

ABHANDLUNGEN

DER KÖNIGLICH SÄCHSISCHEN

GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN.



FÜNFUNDFÜNFZIGSTER BAND.

MIT 13 TAFELN UND EINEM PLANE VON KÖLN.

LEIPZIG
BEI B. G. TEUBNER
1909.

ABHANDLUNGEN

DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN KLASSE

DER KÖNIGLICH SÄCHSISCHEN

GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN.



SECHSUNDZWANZIGSTER BAND.

MIT 13 TAFELN UND EINEM PLANE VON KÖLN.

LEIPZIG
BEI B. G. TEUBNER
1909.

INHALT.

ENNEADISCHE STUDIEN,

VERSUCH EINER GESCHICHTE DER NEUNZAHL BEI DEN GRIECHEN, MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES ÄLT. EPOS, DER PHILOSOPHEN UND ÄRZTE,

VON

W. H. ROSCHER,

MITGLIED DER KÖNIGL. SÄCHS. GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN.

DES XXVI. BANDES
DER ABHANDLUNGEN DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN KLASSE
DER KÖNIGL. SÄCHSISCHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN

Nº I.

LEIPZIG
BEI B. G. TEUBNER
1907.

Vorgetragen für die Abhandlungen am 4. Mai 1907.
Das Manuskript eingeliefert am 8. Mai 1907.
Der letzte Bogen druckfertig erklärt am 27. August 1907.

J. L. HEIBERG

IN KOPENHAGEN

ZUGEEIGNET.

ENNEADISCHE STUDIEN,

VERSUCH EINER GESCHICHTE DER NEUNZAHL BEI DEN GRIECHEN, MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES ÄLT. EPOS, DER PHILOSOPHEN UND ÄRZTE,

VON

W. H. ROSCHER,

MITGLIED DER KÖNIGL. SÄCHS. GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN.

Πᾶσι . . διὰ στόματός ἐστι καὶ πάσαις ὑμνούμενος ⟨ὁ⟩ τῆς ἐννεάδος ἀριθμός. — **Plutarch.**

Θεῖος ὁ τῆς ἐννάδος ἀριθμός . . καὶ τὰς ἀκρότητας τῆς θεολογίας . . . , ὥς φησιν ὁ Πορφύριος, ἀποσώζων. — **Jo. Lydus.**

Vorwort.

Die „Enneadischen Studien“, die ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, stellen bei aller Selbständigkeit, die sie, glaube ich, beanspruchen dürfen, doch im Grunde nur das vierte und letzte Glied (= Abh. IV) einer Kette dar, deren erste drei Glieder durch die drei unmittelbar vorausgegangenen Abhandlungen über „Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen“ 1903 (= Abh. I), über „Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen“ 1904 (= Abh. II), und über „Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte, ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Medizin“ 1906 (= Abh. III) gebildet werden. Wenn ich die zuletzt genannte Untersuchung mit einer auf der Grundlage der beiden vorausgegangenen Arbeiten errichteten Pyramide von einer gewissen Höhe und entsprechender Grundfläche verglichen habe (s. Abh. III S. 3), so läßt sich von den „Enneadischen Studien“ sagen, daß sie einer zweiten auf demselben Fundament errichteten, zwar viel niedrigeren, aber eine bedeutend breitere Basis einnehmenden Pyramide gleichen. Damit soll gesagt sein, daß die Entwickelung der griechischen Enneaden zwar ebenso wie die der Hebdomaden in die fernste Urzeit zurückreicht, aber doch in historischer Zeit eine erheblich weniger reiche und mannigfaltige gewesen ist als die der Hebdomaden, insofern die ersteren nur in der Zeit des älteren Epos, also in den Gedichten Homers und Hesiods, die Oberhand über die Hebdomaden gewonnen, diese Oberhand aber aus mehreren Gründen später wieder, und zwar dauernd, verloren haben. Hat sich also auch die Geschichte der Neunzahl auf dem Boden Griechenlands trotz ihres verhältnismäßig glänzenden Beginns im ganzen in viel bescheideneren Grenzen abgespielt als die der Siebenzahl, so gewährt es dennoch einen gewissen Reiz auch diesen weit bescheideneren Verlauf ihrer

Geschichte genauer kennen zu lernen und dabei zu sehen, warum es der Siebenzahl trotz ihrer in der nachhomerischen Zeit dauernd gewonnenen Übermacht doch niemals gelungen ist ihre alte, früher so erfolgreiche, später hinter ihr zurückgebliebene Konkurrentin völlig vom Kampfplatze zu verdrängen. Daß sie dies nicht vermocht hat, erklärt sich teils aus dem ungeheuren und nachhaltigen Einfluß der Religion und des älteren Epos, innerhalb deren einst die Neunzahl eine so bedeutsame Rolle gespielt hat, teils aus dem Interesse, das gewisse Philosophen und Ärzte — z. B. die Alt- und Neupythagoreer, Platon und die Neuplatoniker, sowie Diokles v. Karystos — auch dieser Zahl gewidmet haben, so daß sie durch jene Einflüsse immer wieder zu neuem Leben erweckt werden konnte. Diese Entwickelung der Enneaden und der an sie geknüpften philosophischen und medizinischen Theorien im einzelnen nachzuweisen und so eine lehrreiche Parallele zu den „Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte" zu ziehen, das ist die wesentliche Aufgabe dieser „Enneadischen Studien" gewesen. Es würde mir zu lebhafter Freude gereichen, wenn sich nunmehr auch andere dazu entschlössen, die Zahlenmystik und Zahlenlehre der Griechen und anderer Völker durch gleichartige Untersuchungen weiterer besonders wichtiger Zahlen, z. B. der Vier, Fünf, Sechs, Zehn[1]), Zwölf, Vierzig[2]) zu vervollständigen und zum Abschluß zu bringen. Daß die Ergebnisse solcher Arbeiten für die Geschichte der Kultur, der Religion, der Medizin, der Philosophie und Mathematik nicht ganz bedeutungslos sein würden, halte ich nach meinen eigenen Erfahrungen für sicher.

Eine ausführliche Übersicht über den Gesamtinhalt meiner Untersuchung wird auch diesmal am Schlusse des Ganzen folgen:

---

1) Für die Geschichte der Fünf- und der Zehnzahl findet der künftige Bearbeiter einiges Material in meinen ersten drei Abhandlungen. Übrigens bürgt für die große Bedeutung der 10 in der griechischen Philosophie schon der Umstand, daß es bereits in alter Zeit besondere Schriften π. δεκάδος, z. B. von Archytas, gegeben haben soll. Ebenso gab es Schriften π. ἑβδομάδων oder π. ἑβδομάδος z. B. von Ps.-Hippokrates und Proros, während wir von einem besonderen Buche π. ἐννεάδος bis jetzt nichts wissen (s. jedoch Plut. Q. conv. 9, 14, 2: s. oben S. 2).

2) Zwar hat schon R. Hirzel in einer trefflichen Untersuchung in den Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1885 die 40 eingehend behandelt und das wichtigste Material dafür gesammelt, doch fehlt noch die genauere Berücksichtigung der Ärzte und die rein historische Anordnung der Zeugnisse.

hier begnüge ich mich zur vorläufigen Orientierung der Leser die Überschriften der einzelnen Kapitel kurz anzugeben:

I: Die Enneaden der ältesten Zeit:
- A: Die Enneaden im Kultus und Mythus.
- B: Die Enneaden des älteren Epos:
  - a) Enneadische Tagfristen.
  - b) Enneadische Monat-, Jahr- und Geschlechterfristen.
  - c) Sonstige Enneaden bei Homer und Hesiod.

II: Die Enneaden der Orphiker.

III: Die Enneaden der älteren Pythagoreer.

IV: Die Enneaden der Hippokratischen Schriften:
- A: Enneadische Fristen und Bestimmungen im allgemeinen;
- B: Die Neunzahl in der Lehre von den kritischen Tagen:
  - a) Die kritischen Tage der 'Knidier';
  - b) Die kritischen Tage der 'echthippokratischen' Bücher;
  - c) Die kritischen Tage der Bücher *περὶ ἐπιδημιῶν α'* und *γ'*;
  - d) Die kritischen Tage der übrigen Hippokratika.
  - e) Schlußfolgerungen.
- C: Die Lehre von den Neunmonatskindern nebst Übersicht über die Theorien von der Entwickelung der Embryonen.

V: Die Enneaden bei Platon und seinen Schülern:
- A: Platon;
- B: Xenokrates.

VI: Die Enneaden der späteren Philosophen:
- a) Der '*φυσικός*' des Joannes Lydus p. 84 W.
- b) Die Enneaden der Stoiker (Eratosthenes, Poseidonios[?] usw.).
- c) Die Enneadenlehre der Neupythagoreer.
- d) Die Enneaden der Neuplatoniker.

VII: Die Enneadenlehre der Astrologen.

VIII: Enneadische Miszellen.

Zum Schlusse fühle ich mich gedrungen J. L. Heiberg in Kopenhagen, den ich hinsichtlich einiger schwierigen Stellen der Theologumena arithmetica, des Martianus Capella usw. zu Rate gezogen habe, für seine liebenswürdige Unterstützung meinen herzlichsten Dank zu sagen.

I.

Die Enneaden der ältesten Zeit.

A.

Die Enneaden im Kultus und Mythus der Griechen.

Wir können uns hier kurz fassen, weil alles Wesentliche bereits im 3. Kapitel von Abh. II S. 54ff.[3]) zu ausführlicher Darstellung gebracht worden ist. Es ist dort gezeigt worden, daß wenn auch die hebdomadischen Fristen und Bestimmungen im griechischen Kultus und Mythus eine weit größere Rolle spielen als die Enneaden, doch auch diesen schon in sehr alter Zeit eine ziemliche Bedeutung zukommt, und zwar merkwürdiger Weise gerade in denselben Kulten, in welchen auch die Siebenzahl besonders häufig ist, nämlich in denen des Apollon und Dionysos. Von enneadischen Fristen aus dem Gebiet des Kultus und Mythus, in denen wir (s. Abh. II S. 10f.) die eigentlichen Hauptwurzeln einer uralten, bisher allerdings nur als Volksanschauung nachweisbaren „Enneadentheorie" erblicken müssen, gedenke ich hier zunächst der 9tägigen Feier der Karneien in Sparta, verbunden mit noch weiteren daraus entwickelten enneadischen Bestimmungen (9 *σκιάδες* und 9 *ἄνδρες*; s. Abh. II S. 55), sodann der 9tägigen Geburtswehen der Leto (Abh. II S. 55, A. 126), der 9 Festtage der Bakchosmysterien (Abh. II S. 58, A. 134)[4]), des neuntägigen Fastens und (geschlechtlichen) Enthaltens

3) Auch hier sei ein für allemal bemerkt, daß ich die Abhandlung über „Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen" (1903) als Abh. I, die Schrift über „Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen" (1904) als Abh. II zitiere. Abh. III bezeichnet meine jüngste Arbeit über „Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte" (1906).

4) Dieser 9tägigen Bakchosfeier entspricht anderwärts, z. B. in Andros (s. Abh. II S. 22) und in Makedonien (Abh. II S. 22 Anm. 50a), eine 7tägige.

im Kultus und Mythus der Demeter (II S. 59f.), der 9 Tage dauernden athenischen Panathenaienfeier (Abh. I S. 76), sowie der Tatsache, daß der neunte Monatstag dem Helios (Abh. II S. 57) und wohl auch der Selene[5]) und Rheia (Abh. II Anm. 144) geheiligt war[6]), ferner des neunjährigen Knechtsdienstes, den Apollon dem Admetos, Herakles dem Eurystheus, Kadmos dem Ares zu leisten hatte (s. Abh. I S. 25ff., wo noch weiteres zu finden ist), und des ebenso lange währenden Werwolftums im lykäischen Zeuskult (Abh. I S. 25, Anm. 25)[7]), endlich des 9 (oder 7!) *γενεαί* umfassenden Lebens des apollinischen Propheten Teiresias (Tzetz. z. Lyk. v. 682; vgl. Abh. I S. 68), der erythräischen Sibylle (Abh. III S. 203 u. 216) und des dionysischen Sängers und Propheten Orpheus (Abh. II S. 54, Anm. 125). Diesen enneadischen Fristen entsprechend sehen wir vielfach enneadische Gruppen oder Chöre von je 9 oder 18 (= 2 × 9 = Doppelenneade!) oder 27 (= 3 × 9) Personen in gewissen Kulten und Mythen auftreten: ich erinnere an die je 9 in 9 *σκιάδες* 9 Tage lang zu Ehren des ursprünglich wohl vordorischen Apollon Karneios[8]) Festschmäuse haltenden Männer von Sparta, an die 9 Männer, welche zu Troizen in einem zum *τέμενος* des Apollon

---

5) Vgl. Abh. II S. 57, wo auf Jo. Lyd. de mens. p. 100 R. verwiesen wird: *οἰκειότατος καὶ προσφυὴς ὁ ἐννέα ἀριθμὸς τῇ Σελήνῃ· οὗτος γὰρ ἑαυτὸν* (?) *γεννᾷ κατὰ Ξενοκράτην κ. τ. λ.* Vgl. ib. p. 174 R. Man denke auch an die Regel des Palchos: *φυλάττου δὲ καὶ τ. τρεῖς ἐννεάδας τῆς Σελήνης καὶ τ. τέσσαρας ἑβδομάδας*, womit der 9., 18. und 27. ebenso wie der 7., 14., 21. und 28. des Mondmonats (Catal. cod. Astrol. Gr. V p. 179; s. Abh. III S. 200f.) als kritische Tage bezeichnet werden.

6) Hierzu kommt noch das 9tägige (hephästische?) Sühnfest auf Lemnos, die 9tägige Anagogiafeier der erycinischen Aphrodite und einiges andere (Abh. I S. 17).

7) Es ist wohl nur ein lapsus calami, wenn M. NILSSON in seinen trefflichen „Griech. Festen von religiöser Bedeutung" S. 7 behauptet, der in einen Wolf Verwandelte habe sich (nach Paus. 8, 2, 6) 10 Jahre lang des Menschenfleisches enthalten müssen, um seine menschliche Gestalt wiederzuerlangen. Bei Paus. heißt es ausdrücklich *ἔτει δεκάτῳ* (d. h. nicht nach 10, sondern nach 9 Jahren!) *φασὶν αὐτὸν αὖθις ἄνθρωπον ἐκ λύκου γενέσθαι* (vgl. Euanthes b. Plin. VIII, 81: transfigurari in lupum et cum ceteris eiusdem generis congregari per annos novem).

8) Vgl. WIDE, Lakon. Kulte 74ff. und in Roschers Lex. d. Myth. unter Karneios; NILSSON, Griech. Feste 120. Wenn sich erweisen ließe, daß auch sonst die vordorischen Kulte die Neunzahl, die dorischen Kulte die Siebenzahl bevorzugen, so dürfte man vielleicht daraus den Schluß ziehen, daß der Konkurrenzkampf und das Schwanken zwischen 9 und 7 auf dem Gegensatz nicht bloß verschiedener Zeitalter, sondern auch verschiedener Nationen oder Stämme beruht.

gehörigen Gebäude den schuldbeladenen Orestes sühnten und bewirteten und deren Nachkommen später alljährlich *ἐν ἡμέραις ῥηταῖς* [*ἐννέα*?] in demselben Hause Festschmaus hielten (Abh. II S. 55), an die 9 Männer und 9 Frauen, die den Dienst des Dionysos Aisymnetes zu Patrai zu versehen hatten, an die 3×9 [= 27] virgines des graecus ritus der römischen Bittprozessionen und der römischen Säkularfeier, an den [apollinischen?] Chor der 9 Musen, an die 9 Knaben und 9 Mädchen im Kult des Zeus Sosipolis zu Magnesia am Maiander (II S. 74), an die 9 Söhne und 9 Töchter der Niobe b. Sappho (II S. 45), endlich an die 9 Kureten (Korybanten) und die 9 rhodischen Telchinen (Abh. II S. 60f.). Von anderweitigen enneadischen Bestimmungen aus dem Kultus und Mythus des Apollon usw. führe ich hier an die 9 sibyllinischen Bücher der römischen Königslegende, die *ἐννέα κύκλοι* der Pythonschlange zu Delphi, das neunmalige Untertauchen im thrakischen Tritonsumpf, wodurch nach der Sage die Verwandlung in einen apollinischen Schwan bewirkt wird (Abh. II S. 56), ferner die 9 Altäre des Dionysos bei Theokrit, den (rätselhaften) Ausdruck *ἐνατεύεται* von einem der Semele dargebrachten Opfertier, das 9fache Stieropfer im Kult des Zeus Kenaios auf Euboia und des Zeus Polieus auf Kos (Abh. II S. 59 und Nilsson a. a. O. S. 17f.)[9]), endlich auch die mehrfachen enneadischen Bestimmungen im Totenkult (z. B. die *ἔνατα* = sacrum novemdiale Abh. II S. 63f.; Diels, Sibyllin. Blätter S. 40ff.), sowie bei Lustrationen, Zaubereien und in der Volksmedizin (Abh. II S. 64ff.). Zum Beweise aber, daß in der Tat vielfach die enneadischen Fristen noch weitere enneadische Bestimmungen erzeugt haben, berufe ich mich einerseits auf meine Darlegungen in Abh. II S. 10ff., anderseits auf die beiden daselbst angeführten besonders beweiskräftigen Belege aus Homer:

9) „Jede *ἐνάτα*, d. h. jedes Neuntel der drei dorischen Tribus, stellt einen Stier, im ganzen also sind es 27. Zuerst werden 3 Tiere von den Pamphyloi auf den Markt getrieben, dann 3 von den Hylleis und zuletzt 3 von den Dymanen. Wenn von diesen keines erwählt wird, werden 3 neue für jede Tribus, und wenn es auch jetzt nicht gelingt [ein geeignetes Tier zum Opfer ausfindig zu machen], die letzten hineingeführt usw.“ (Nilsson a. a. O. S. 18.) Dies ist, soviel ich sehe, der einzige evidente Fall aus dem Gebiete des Kultus, wo die Neunzahl nicht selbständige Bedeutung beanspruchen darf, sondern aus der (verdreifachten) Dreizahl hervorgegangen ist.

Z 174: ἐννῆμαρ ξείνισσε καὶ ἐννέα βοῦς ἱέρευσεν

und λ 311 ff., wo es von den Aloaden heißt:

ἐννέωροι γάρ τοί γε καὶ ἐννεαπήχεες ἦσαν
εὖρος, ἀτὰρ μῆκός γε γενέσθην ἐννεόργυιοι.

Bei dieser verhältnismäßig häufigen Verwendung des enneadischen Prinzips im Kultus und Mythus ist es leicht begreiflich, daß gar nicht selten die Enneaden mit den wahrscheinlich noch älteren Hebdomaden in eine Art von Konkurrenzkampf gerieten, der sich hauptsächlich in einem Schwanken der vorliegenden Überlieferung zwischen 9- und 7-Zahl äußert. Ich führe hier aus dem Gebiete der griechischen Religion nur folgende charakteristische Belege an:

1a) Demeter fastet beim Verluste ihrer Tochter 9 Tage nach Hom. hy. in Cer. (47); 7 Tage nach dem orph. Hymnus von Thurioi b. DIELS, Festschr. f. Gomperz S. 1 ff.

1b) Nach Ovid. Met. 10, 434 umfaßt die Thesmophorienfeier und die geschlechtliche Enthaltung der Frauen während derselben neun[10]), nach Paus. 7, 27, 9 die Thesmophorienfeier zu Pellene nur 7 Tage.

2) 9 alkyonische Tage zählt Philochor. b. BEKK. An. 1, 377; 7 (oder 2 × 7) Simonides etc. (s. Abh. I S. 44 Anm. 143).

10) Auch sonst scheinen enneadische Fristen im Demeterkult üblich gewesen zu sein, wenigstens beträgt nach der aus dem 5. Jahrhundert stammenden Inschrift b. DITTENBERGER, Syll. [1] No. 384 (= C. I. Att. I, 1 u. IV p. 3. 4) die Dauer des Gottesfriedens für die Feier der Großen und Kleinen eleusin. Mysterien genau 6 enneadische Wochen (= 54 Tage! oder 2 Lichtmonate von je 27 Tagen; s. Abh. I S. 69 Anm. 200). Daß hier die Frist von 54 (= 2×27 = 6×9) Tagen keine zufällige, sondern eine bedeutungsvolle ist, scheint mir auch aus dem Umstande hervorzugehen, daß Epimenides nach der Angabe des Xenophanes 154 d. i. 100+54 Jahre gelebt haben sollte, wo unter 100 (= 1 saeculum od. γενεά) die Zeit des normal verbrachten Lebens, unter 54 die Zahl der schlafend in der Idäischen Grotte verbrachten Jahre zu verstehen ist; s. Abh. III S. 207, wo auch auf die 27 Tage hingewiesen wird, die Pythagoras (nach einigen der Lehrer des Epimenides) zusammen mit Ep. in der Idäischen Grotte zugebracht haben sollte. Vgl. auch Plut. de def. or. 11: Οἱ δὲ . . . ὀκτὼ καὶ ἑκατὸν ἔτη νέμουσι τῇ γενεᾷ. τὰ γὰρ πεντήκοντα καὶ τέσσαρα μεσούσης ὅρον ἀνθρωπίνης ζωῆς εἶναι, συγκείμενον ἔκ τε τῆς μονάδος καὶ τῶν πρώτων δυοῖν ἐπιπέδων καὶ δυοῖν τετραγώνων καὶ δυοῖν κύβων, οὓς καὶ Πλάτων ἀριθμοὺς ἔλαβεν ἐν τῇ ψυχογονίᾳ (1+2+3+4+8+9+27 = 54; vgl. Plat. Tim. S. 35f. u. d. Erklärer z. d. St.). S. auch S. 22 und Anm. 34 u. 71.



3) Das Leben des Teiresias dauert 9 γενεαί nach den ἔνιοι des Tzetzes z. Lykophr. v. 682; 7 γενεαί nach der Melampodie (= fr. 178 Kinkel).

4) Übermenschliche Wesen wie Ares und Tityos haben nach Homer bald eine Länge von 9 πέλεθρα (Tityos: λ 577), bald eine solche von nur 7 π. (Ares: Φ 407).

5) Die Zahl der Niobiden betrug nach Sappho (fr. 143 B.) 2 × 9, nach Lasos v. Hermione und den attischen Dramatikern 2 × 7 (Abh. II S. 45).

6) Die lernäische Hydra zählte nach Alkaios u. a. 9, nach einigen Bildwerken und späteren Schriftstellern dagegen nur 7 Köpfe.

7) Den Pythondrachen läßt Kallimachos (hy. in Del. 93) den Parnaß mit 9, Statius (Theb. 1, 563) Delphi mit 7 Windungen umschlingen.

8) Der von Hesiod u. a. überlieferten Neunzahl der Musen steht eine andere von Epicharm für Sizilien, von Myrsilos für Lesbos und von mehreren Vasenbildern bezeugte Überlieferung gegenüber, nach der ihre Zahl nur sieben betrug, worin wir wahrscheinlich die ältere und ursprünglichere Auffassung zu erblicken haben (s. Abh. II S. 19 u. 60).

9) Bei der Lustration, der Zauberei, in der Volksmedizin und im Aberglauben sehen wir die Neun mindestens ebenso häufig auftreten wie die Sieben (Abh. II S. 65f. Anm. 153 u. S. 67 Anm. 154).

B.

Die Enneaden im älteren Epos.

a) Enneadische Tagfristen.

Vor allem haben wir hier abermals die wichtige Tatsache festzustellen, daß im älteren Epos, namentlich bei Homer, die enneadischen Fristen weit häufiger sind, als die hebdomadischen. Das zeigt sich schon bei den ältesten von ihnen, den Tagfristen. Während siebentägige, durchweg nach dem Schema von κ 80[11]) gebildete, Fristen im ganzen nur viermal, und zwar nur in der

11) ἑξῆμαρ μὲν ὁμῶς πλέομεν νύκτας τε καὶ ἦμαρ,
ἑβδομάτῃ δ' ἱκόμεσθα Λάμου αἰπὺ πτολίεθρον.

Odyssee (s. Abh. I, S. 46), vorkommen, beträgt die Zahl der neuntägigen Fristen bei Homer, wenn wir die weiter unten aufzuführenden drei Doppelenneaden mitrechnen, nicht weniger als 18. Da es nun bei der großen Bedeutung der Typik und des Formelwesens bei Homer von Wichtigkeit ist, nicht bloß auf den Inhalt, sondern auch auf die äußere Form der Verse zu achten, so dürfen wir hier auf wörtliche Mitteilung der betreffenden Stellen nicht verzichten. Ich beginne daher mit der Anführung der Verse, in denen von einer 9tägigen Seefahrt die Rede ist:

1) Odyss. η 253:
ἐννῆμαρ φερόμην· δεκάτῃ δέ με νυκτὶ μελαίνῃ
νῆσον ἐς Ὠγυγίην πέλασαν θεοί . . .

2) ι 82: ἔνθεν δ' ἐννῆμαρ φερόμην ὀλοοῖς ἀνέμοισιν
πόντον ἐπ' ἰχθυόεντ'· αὐτὰρ δεκάτῃ ἐπέβημεν
γαίης Λωτοφάγων . . .

3) κ 28: ἐννῆμαρ μὲν ὁμῶς πλέομεν νύκτας τε καὶ ἦμαρ,
τῇ δεκάτῃ δ' ἤδη ἀνεφαίνετο πατρὶς ἄρουρα.

4) μ 447: ἔνθεν δ' ἐννῆμαρ φερόμην, δεκάτῃ δέ με νυκτὶ
νῆσον ἐς Ὠγυγίην πέλασαν θεοί ...

5) ξ 314: ἐννῆμαρ φερόμην, δεκάτῃ δέ με νυκτὶ μελαίνῃ
γαίῃ Θεσπρωτῶν πέλασεν μέγα κῦμα κυλίνδον.

Diesen 5 enneadischen Tagfristen stehen nur 2 ziemlich gleichartige hebdomadische gegenüber, nämlich außer der schon oben angeführten κ 80 nur noch

ο 476: ἑξῆμαρ[12]) μὲν ὁμῶς πλέομεν νύκτας τε καὶ ἦμαρ·
ἀλλ' ὅτε δὴ ἕβδομον ἦμαρ ἐπὶ Ζεὺς θῆκε Κρονίων,
τὴν μὲν ἔπειτα γυναῖκα βάλ' Ἄρτεμις ἰοχέαιρα,
ἄντλῳ δ' ἐνδούπησε πεσοῦσ' ὡς εἰναλίη κήξ.

---

12) Bekanntlich nehmen GRUPPE (Gr. Myth. 941, 2) und L. ZIEHEN (Berl. Philol. Wochenschr. 1906 Sp. 586) an solchen Stellen hexadische Fristen an, während andere, z. B. DIELS (Festschr. f. Gomperz S. 9) und BRANDIS (Hermes II 1867 S. 271 A. 8) mit mir der Überzeugung sind, daß es sich hier entschieden um hebdomadische Bestimmungen handelt. Den gegen ZIEHEN und GRUPPE von mir bereits in Abh. III S. 218f. geltend gemachten Gründen füge ich hier noch drei neue hinzu:

a) Falls in den mit ἑξῆμαρ μὲν . . . ἑβδομάτῃ δὲ und ähnlich gebildeten Versen nicht hebdomadische sondern hexadische Fristen gemeint wären, würden hebdomadische Tagfristen überhaupt im älteren Epos absolut fehlen,

An zwei weiteren Stellen handelt es sich, wie es scheint, um eine Fahrt von 2 × 9 Tagen, die am achtzehnten Tage ihr Ende findet[13]):

6) ε 278: ἑπτὰ δὲ καὶ δέκα μὲν πλέεν ἤματα ποντοπορεύων, ὀκτωκαιδεκάτῃ[14]) δ' ἐφάνη ὄρεα σκιόεντα γαίης Φαιήκων ...

7) η 267: ἑπτὰ δε καὶ δέκα μὲν πλέον ἤματα ποντοπορεύων, ὀκτωκαιδεκάτῃ δ' ἐφάνη ὄρεα σκιόεντα γαίης ὑμετέρης ...

Auch festliche Schmausereien und Bewirtungen lieber und verehrter Gäste pflegten in homerischer Zeit 9 Tage zu dauern, d. h. ebenso lange wie der Festschmaus der je 9 Männer in den 9 σκιάδες bei der Feier der spartanischen Karneien (s. ob.):

---

obwohl sie doch in der alten Religion und ebenso auch in der ältesten Medizin (Volksmedizin, s. Abh. III S. 60 u. 219) eine so gewaltige Rolle spielen. Eine solche Lücke in unserer sonst doch so lückenlose Reihen bietenden Überlieferung erscheint aber schon an sich wenig glaublich, zumal da hebdomadische Jahrfristen, die notwendig ebensolche Tagfristen voraussetzen, bei Homer vorkommen.

b) Eine treffende Analogie bilden die 18tägigen Fristen bei Homer, bei denen die μεταβολή ebenfalls am letzten (18.) Tage, nicht erst am 19. eintritt (s. unt. Anm. 13).

c) Den hexadischen Tagfristen müßten hexadische Monat- und Jahrfristen entsprechen, die aber bei Homer mit einziger Ausnahme der 6jähr. Stute (Il. Ψ 265) und des 6jähr. Maultiers (ib. 655) nicht nachweisbar sind (vgl. Abh. I S. 47 Anm. 152).

13) Es erscheint beachtenswert, daß hier die μεταβολή oder κρίσις (s. Abh. III S. 16 A. 13) nicht, wie man nach Analogie der 9tägigen Seefahrten annehmen sollte, erst am 19. Tage, also nach Vollendung von zwei 9tägigen Wochen, sondern schon am 18. Tage, d. h. am letzten Tage der (18tägigen) Doppelwoche, eintritt, obwohl es sich doch höchstwahrscheinlich auch hier um eine enneadische Bestimmung handelt (vgl. z. B. Fäsi zu ω 63). Eine deutliche Parallele zu dieser Erscheinung bilden wohl die vier in Abh. I S. 46f. aufgezählten hebdomadischen (nicht hexadischen!) und nach dem Schema von ἑξῆμαρ μὲν .. ἑβδομάτῃ δὲ gebildeten Fristen, bei denen die μεταβολή ebenfalls schon am letzten (siebenten) und nicht erst am 8. Tage erfolgt. Vgl. oben Anm. 12.

14) Solche Fristverdoppelungen sind auch im Götterkult üblich; vgl. z. B. das aiginetische Poseidonfest von 16 Tagen. Das ist die Doppelung von 8, der heiligen Zahl Poseidons; s. Abh. II A. 146. Plut. Q. Gr. S. 301. Nilsson, Gr. Feste S. 74.

8) Z 174: ἐννῆμαρ ξείνισσε[15]) καὶ ἐννέα βοῦς[16]) ἱέρευσεν·
ἀλλ' ὅτε δὴ δεκάτη ἐφάνη ῥοδοδάκτυλος Ἠώς,
καὶ τότε μιν (Bellerophon) ἐρέεινε καὶ ᾔτεε σῆμα ἰδέσθαι ...

9) Um einen 9tägigen Festschmaus handelt es sich offenbar auch in der ergreifenden Erzählung des Phoinix I 464ff., wo er selbst berichtet, daß seine näheren und entfernteren Verwandten, um sein Entweichen aus dem Hause seines grollenden Vaters zu verhindern und seine Schwermut zu lindern, 9 Tage und Nächte hindurch mit ihm zusammen schmausten, zechten und schliefen:

ἦ μὲν πολλὰ ἔται καὶ ἀνεψιοὶ ἀμφὶς ἐόντες
αὐτοῦ λισσόμενοι κατερήτυον ἐν μεγάροισιν,
πολλὰ δὲ ἴφια μῆλα καὶ εἰλίποδας ἕλικας βοῦς
ἔσφαζον, πολλοὶ δὲ σύες θαλέθοντες ἀλοιφῇ
εὑόμενοι τανύοντο διὰ φλογὸς Ἡφαίστοιο,
πολλὸν δ' ἐκ κεράμων μέθυ πίνετο τοῖο γέροντος,
εἰνάνυχες δέ μοι ἀμφ' αὐτῷ παρὰ νύκτας ἴαυον·
. . . .
ἀλλ' ὅτε δὴ δεκάτη μοι ἐπήλυθε νὺξ ἐρεβεννή,
καὶ τότ' ἐγὼ θαλάμοιο θύρας πυκινῶς ἀραρυίας
ῥήξας ἐξῆλθον ...

Daß in diesen beiden Fällen die Neunzahl der Tage nicht etwa als eine 'zufällige' Enneade, sondern ganz entschieden als eine typische und bedeutungsvolle Frist von ursprünglich religiösem Charakter anzusehen ist, geht nicht bloß aus der Analogie des oben erwähnten 9 Tage währenden Festschmauses an den Karneien, sondern auch aus zwei offenbar dem älteren Epos entlehnten Erzählungen des Apollodor hervor, in denen ausdrücklich hervorgehoben wird, daß sowohl die Bewirtung der Teilnehmer

---

15) Wie man wohl aus den unt. S. 14 gesammelten hebdomadischen Belegen schließen darf, ist hier weniger an eine rein profane Bewirtung, sondern mehr an einen zu Ehren des Gastes gegebenen Opferschmaus, vielleicht an ein extra ordinem gefeiertes Fest des Ζεὺς Ξένιος, zu denken (vgl. Anm. 18).

16) Auch für die großen alle 9 Jahre gefeierten dänischen und schwedischen Opferfeste zu Ledra und Upsala, bei denen enneadische Opfer dargebracht werden (in Ledra, nach Thietmar v. Merseburg [1, 9] 9×9 Menschen und ebensoviel Rosse, Hunde und Hähne, in Upsala, nach Adam v. Bremen [4, 27] 9 Häupter jeder männlichen Gattung), vermutet WEINHOLD (Berl. Ak. Abh. 1897 II S. 41) neuntägige Dauer auf Grund mehrerer treffender Analogien.

an der Kalydonischen Jagd durch Oineus, als auch die des Alexandros (Paris) durch Menelaos genau 9 Tage gedauert habe.[17])

Auch hier können wir wieder wenigstens auf zwei hebdomadische Parallelen hinweisen:

μ 397: ἑξῆμαρ μὲν ἔπειτα ἐμοὶ ἐρίηρες ἑταῖροι
δαίνυντ'[18]) ἠελίοιο βοῶν ἐλάσαντες ἀρίστας·
ἀλλ' ὅτε δὴ ἕβδομον ἦμαρ ἐπὶ Ζεὺς θῆκε Κρονίων,
καὶ τότ' ἔπειτ' ἄνεμος μὲν ἐπαύσατο λαίλαπι θύων,
ἡμεῖς δ' αἶψ' ἀναβάντες ἐνήκαμεν εὐρέι πόντῳ ...

ξ 249: ἑξῆμαρ μὲν ἔπειτα ἐμοὶ ἐρίηρες ἑταῖροι
δαίνυντ'· αὐτὰρ ἐγὼν ἱερήια πολλὰ παρεῖχον
θεοῖσίν τε ῥέζειν αὐτοῖσί τε δαῖτα πένεσθαι.
ἑβδομάτῃ δ' ἀναβάντες ἀπὸ Κρήτης εὐρείης
ἐπλέομεν ...

Ebenso wie der religiöse Festschmaus dauert aber auch das Gegenteil davon, die rituelle Fastenzeit, in der homerischen Epoche 9 Tage.

10) Hy. in Cer. 47:

ἐννῆμαρ μὲν ἔπειτα κατὰ χθόνα πότνια Δηὼ
στρωφᾶτ' αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχουσα·
οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἡδυπότοιο
πάσσατ' ἀκηχεμένη, οὐδὲ χρόα βάλλετο λουτροῖς.
ἀλλ' ὅτε δὴ δεκάτη οἱ ἐπήλυθε φαινολὶς ἠώς ...

Dieses 9tägige mythische Fasten steht keineswegs vereinzelt da; es beruht wohl sicher auf uraltem Kultbrauch: man denke nur an die schon oben erwähnte 9tägige geschlechtliche Enthaltung der Frauen am Thesmophorienfest (Ov. Met. 10, 434, Mommsen, Feste d. St. Athen 313, 2) und an die ebenfalls 9tägige castimonia der Bakchosmysterien (s. Liv. 39, 9 u. dazu Abh. II S. 58 Anm. 134); vgl. auch Ov. Met. 4, 260ff., wo es von der trauernden Clytia heißt:

---

17) Apollod. 1, 8, 2, 5: συνελθόντας δὲ αὐτοὺς Οἰνεὺς ἐπὶ ἐννέα ἡμέρας ἐξένισε, τῇ δεκάτῃ δὲ ... epit. 3, 2: [Ἀλέξανδρος] ἐφ' ἡμέρας ἐννέα ξενισθεὶς παρὰ Μενελάῳ.

18) Daß es sich auch hier genau genommen um einen rituellen Opferschmaus handelt, der erst am siebenten Tage zu Ende ist, ersieht man deutlich aus μ 343: ἀλλ' ἄγετ' ἠελίοιο βοῶν ἐλάσαντες ἀρίστας ‖ ῥέξομεν ἀθανάτοισι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν, sowie aus ξ 249ff. Vgl. S. 32.

et sub Jove nocte dieque
sedit humo nuda, nudis incompta capillis,
perque novem luces expers undaeque cibique
rore mero lacrimisque suis ieiunia pavit . . .

Diesem 9tägigen Fasten des Demeter- und Bakchoskultes aber entspricht genau das 7tägige des Orpheus und seiner Sekte (s. Abh. I S. 46 Anm. 149 u. Abh. III S. 20f.). Ebenso soll nach Paus. 7, 27, 9 die Thesmophorienfeier zu Pellene nicht 9, sondern nur 7 Tage gedauert haben.

Der Bedeutung der Neunzahl im Totenkult gemäß — man denke namentlich an die Feier der ἔν[ν]ατα — dauert die Totenklage um Hektor und ebenso die Beschaffung des Holzes zu seinem Scheiterhaufen 9 Tage, während es von Achilleus heißt, daß sein Körper nach vorausgegangener Totenklage erst am 18., d. h. am 2×9ten Tage, dem Scheiterhaufen übergeben worden sei.

Vgl. 11) Ω 664:

ἐννῆμαρ μέν κ' αὐτὸν ἐνὶ μεγάροις γοάοιμεν,
τῇ δεκάτῃ δέ κε θάπτοιμεν δαινῦτό τε λαός.

12) Ω 784:

ἐννῆμαρ μὲν τοί γε ἀγίνεον ἄσπετον ὕλην·
ἀλλ' ὅτε δὴ δεκάτη ἐφάνη φαεσίμβροτος ἠώς,
καὶ τότ' ἄρ' ἐξέφερον θρασὺν Ἕκτορα δάκρυ χέοντες
ἐν δὲ πυρῇ ὑπάτῃ νεκρὸν θέσαν, ἐν δ' ἔβαλον πῦρ.

13) ω 63:

ἑπτὰ δὲ καὶ δέκα μέν σε ὁμῶς νύκτας τε καὶ ἦμαρ
κλαίομεν ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι·
ὀκτωκαιδεκάτῃ[19]) *δ' ἔδομεν πυρί* [den Achilleus].

Von sonstigen enneadischen Tagfristen kommen aus Homer noch folgende in Betracht, aus denen hervorzugehen scheint, daß sogar die Götter an enneadische Fristen gebunden sind:

Vgl. 14) Α 53:

ἐννῆμαρ μὲν ἀνὰ στρατὸν ᾤχετο κῆλα θεοῖο,
τῇ δεκάτῃ δ' ἀγορήνδε καλέσσατο λαὸν Ἀχιλλεύς.

---

19) Vgl. Fäsi z. d. St., der ebenso wie ich hier an die ἔνατα denkt und den 18. Tag als Schluß einer Doppelenneade faßt; vgl. auch oben ε 278f. u. η 267f.

15) *M* 24:

τῶν πάντων [der 8 trojan. Flüsse] ὁμόσε στόματ' ἔτραπε
[Φοῖβος Ἀπόλλων,
ἐννῆμαρ δ' ἐς τεῖχος ἵει ῥόον· ὗε δ' ἄρα Ζεὺς[20])
συνεχές, ὄφρα κε θᾶσσον ἁλίπλοα τείχεα θείη . . .

16) *Ω* 107:

ἐννῆμαρ δὴ νεῖκος ἐν ἀθανάτοισιν ὄρωρεν
Ἕκτορος ἀμφὶ νέκυι καὶ Ἀχιλλῆι πτολιπόρθῳ.

17) *Ω* 610 wird von den durch die Geschosse des Apollon und der Artemis getöteten Niobiden berichtet:

οἱ μὲν ἄρ' ἐννῆμαρ κέατ' ἐν φόνῳ, οὐδέ τις ἦεν
κατθάψαι· λαοὺς δὲ λίθους ποίησε Κρονίων·
τοὺς δ' ἄρα τῇ δεκάτῃ θάψαν θεοὶ Οὐρανίωνες.
ἡ δ' ἄρα [Niobe] σίτου μνήσατ', ἐπεὶ κάμε δάκρυ χέουσα.

Aus dem letzten Verse folgt zugleich, daß Niobe nach dem Tode ihrer Kinder, deren Zahl nach Sappho fr. 143 B. (b. Gell. 20, 7) 2×9 betrug, neun Tage hindurch fastete, eine Angabe, die zu dem oben angeführten neuntägigen Fasten der Demeter usw. eine deutliche Parallele bildet.

18) Hy. in Ap. Del. 91:

Λητὼ δ' ἐννῆμάρ τε καὶ ἐννέα νύκτας ἀέλπτοις
ὠδίνεσσι πέπαρτο . . .

Den neuntägigen Wehen der Leto stehen die siebentägigen der Alkmene gegenüber, von denen Ovid Met. 9, 292, gewiß auch auf Grund alter Überlieferung, berichtet.

Ungefähr auf demselben Standpunkt hinsichtlich der enneadischen Tagfristen wie Homer steht aber auch Hesiod in seiner Theogonie. Hierher gehört zunächst das, was v. 56 von Mnemosyne, der Mutter der neun Musen, erzählt wird:

ἐννέα γάρ οἱ νύκτας ἐμίσγετο μητίετα Ζεύς.

Dem Dichter der Theogonie ist der Begriff der neuntägigen Woche so geläufig, daß er ihn sogar dazu benutzt, v. 721 ff. die Entfernung der Erde vom Himmel und des Tartaros von der Erde klar zu machen:

---

20) Ebenso wie diese trojanische Sintflut, dauert auch die Deukalionische Flut nach Apollodor 1, 7, 2, 4 neun Tage. Es scheint so gut wie sicher, daß Apollodor in diesem Falle einer guten altepischen Tradition gefolgt ist.

ἶσον γάρ τ' ἀπὸ γῆς ἐς Τάρταρον ἠερόεντα.
ἐννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἤματα χάλκεος ἄκμων
οὐρανόθεν κατιὼν δεκάτῃ ἐς γαῖαν ἵκοιτο·
ἐννέα δ' αὖ νύκτας τε καὶ ἤματα χάλκεος ἄκμων
ἐκ γαίης κατιὼν δεκάτῃ ἐς Τάρταρ' ἵκοιτο.

In dem 30tägigen, d. h. bereits in drei Dekaden zerfallenden Mondmonat des Bauernkalenders der Ἔργα spielen die drei Enneaden, d. h. der 9., 19. und 29. Monatstag eine ähnliche Rolle wie die beiden ersten Hebdomaden, d. i. der 7. und 17. (s. Abh. III S. 13). Die erste ἐνάτη, also der neunte, wird ebenso wie die ἔνη, die τετράς, die ἑβδόμη und die ὀγδοάτη (v. 770ff.) als ἱερὸν ἦμαρ und als besonders günstig zur Betreibung von Geschäften und Verrichtungen deshalb bezeichnet, weil sie wie die anderen genannten Tage dem zunehmenden Monde angehöre.[21]) Auch v. 811 heißt es von ihr:

πρωτίστη δ' εἰνὰς παναπήμων ἀνθρώποισιν·
ἐσθλὴ μὲν γάρ θ' ἥδε φυτευέμεν ἠδὲ γενέσθαι
ἀνέρι τ' ἠδὲ γυναικί, καὶ οὔποτε πάγκακον ἦμαρ.

Dagegen gilt nach v. 810[22]) nur der letzte Abschnitt der mittleren Enneade als glückverheißend, eine Anschauung, die einigermaßen dem entspricht, was (v. 805ff.; vgl. Abh. III S. 13) von der derselben Dekade angehörigen ἑβδόμη gesagt wird. Der letzten Enneade endlich, also dem 29. Tage des Monats, singt der Verfasser der Ἔργα ein hohes Lob in den Worten (v. 814f.):

παῦροι δ' αὖτε ἴσασι τρισεινάδα μηνὸς ἀρίστην
ἄρξασθαί τε πίθου καὶ ἐπὶ ζυγὸν αὐχένα θεῖναι
βουσὶ καὶ ἡμιόνοισι καὶ ἵπποις ὠκυπόδεσσι,
νῆα πολυκλήϊδα θοὴν ⟨τ'?⟩ εἰς οἴνοπα πόντον
εἰρύμεναι· παῦροι δέ τ' ἀληθέα κικλήσκουσι.

Aus der doppelten Hervorhebung des Umstandes, daß nur wenige die glückverheißende Bedeutung des 29. kennen, scheint

21) πρῶτον ἔνη τετράς τε καὶ ἑβδόμη ἱερὸν ἦμαρ· ‖ τῇ γὰρ Ἀπόλλωνα χρυσάορα γείνατο Λητώ· ‖ ὀγδοάτη τ' ἐνάτη τε· δύω γε μὲν ἤματα μηνὸς ‖ ἔξοχ' ἀεξομένοιο βροτήσια ἔργα πένεσθαι.

22) εἰνὰς δ' ἡ μέσση ἐπὶ δείελα λώϊον ἦμαρ. Nach Philochoros und Amphoteros in dem Scholion z. diesem Verse war der Nachmittag dieses Tages heilig διότι πρὸς τὰς καθάρσεις ἐπιτήδειον τοῦτο τὸ μέρος ὡς ἐλαττωτικὸν πρὸς τὴν ἀφαίρεσιν τῶν περὶ ἡμᾶς μολυσμάτων.

mir mit großer Sicherheit hervorzugehen, daß der Dichter hinsichtlich dieses Tages im Gegensatz zu der Ansicht der meisten Menschen seiner Umgebung und Zeit stand und einer nach seiner Meinung neuen und richtigeren Anschauung Bahn brechen wollte.[23]) Wir dürfen wohl annehmen, daß die meisten Volksgenossen Hesiods noch der Meinung waren, daß der 29. Tag, der in die Zeit der Konjunktion von Sonne und Mond fällt, wo das Mondlicht erloschen scheint, zu den *ἀποφράδες* gehörte, an dem kein wichtigeres Geschäft angefangen oder verrichtet werden dürfe, während der Verfasser der *Ἔργα* den letzten Tag der hohlen Monate offenbar nicht als *ἀποφράς*, sondern als bereits zum Anfang des neuen Monats gehörig betrachtet, der zum Beginn wichtiger Aufgaben ganz besonders geeignet sei. Die *τρισεινάς* steht demnach gewiß in dieser Beziehung nach den *Ἔργα* völlig auf derselben Stufe wie die *τριηκάς*[24]), von der es v. 766 ff., also am Anfang des Monatskalenders, heißt:

> . . . *τριηκάδα μηνὸς ἀρίστην*
> *ἔργα τ' ἐποπτεύειν ἠδ' ἁρμαλίην δατέασθαι,*
> *εὖτ' ἂν ἀληθείην λαοὶ κρίνοντες ἄγωσιν.*

Auch dieser Tag, an dem die Inspektion der gesamten Wirtschaft, die Verteilung des Speisevorrats an das Gesinde und gerichtliche Entscheidungen stattfinden, also gewissermaßen die Geschäfte des neuen Monats (der mit der *ἔνη* [*καὶ νέα*; vgl. v. 770] beginnt), vorbereitet werden, ist hier offenbar nicht mit zu den *ἀποφράδες* am Ende des alten Monats (s. Abh. I S. 6 A. 12; II S. 76), sondern bereits mit zum Anfang des neuen Monats gerechnet, was ja auch an sich ganz gut möglich ist, weil z. B. nach italischer

---

23) Mir ist es aus verschiedenen Gründen, namentlich aber wegen des offenbaren Gegensatzes, in dem der Verf. der *Ἔργα* zur Mehrzahl seiner Zeitgenossen steht, wahrscheinlich, daß die Liste der Monatstage in den *Ἔργα* integrierender Bestandteil eines neuen Kalenders war, den der Dichter bei seinen Landsleuten einführen wollte. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß dieser Kalender in allen seinen Teilen neu und nicht schon längst an einem andern Orte in Gebrauch war.

24) Vielleicht hat zu dieser Ansicht, daß die *τρισεινάς* und *τριηκάς* ebenso wie der 7. und 9. 10. 12. 14. 20. glückliche Tage seien, eine uralte Zahlentheorie mit beigetragen, nach der namentlich die Hebdomaden, Enneaden und Dekaden „vollkommene“ und daher glückbedeutende Ziffern waren.



Auffassung die Tage der Konjunktion als neutrale Zwischenzeit zwischen zwei Monaten (vgl. lat. interlunium, umbr. antermenzaru, griech. *μεσοσέληνον*) gelten.[25a])

b) Enneadische Monat-, Jahr- und Geschlechterfristen.

Ob der Siebenmonatfrist in der bekannten Erzählung vom Siebenmonatskinde (*ἑπτάμηνος*) Eurystheus *T* 117

> *ἡ δ' ἐκύει φίλον υἱόν, ὁ δ' ἕβδομος ἑστήκει μείς·*
> *ἐκ δ' ἄγαγε πρὸ φόωσδε καὶ ἠλιτόμηνον ἐόντα*

eine auf die normale Schwangerschaftsperiode von 9 Monaten bezügliche enneadische Parallele im Bereiche der 'homerischen' Gedichte gegenübersteht, hängt wesentlich ab von der Interpretation von Hymn. in Mercur. 10 ff.:

> *ἀλλ' ὅτε δὴ μεγάλοιο Διὸς νόος ἐξετελεῖτο,*
> *(τῇ δ' ἤδη δέκατος μεὶς οὐρανῷ ἐστήρικτο),*
> *ἔς τε φόως ἄγαγεν, ἀρίσημά τε ἔργα τέτυκτο. . . .*

Hier fragt es sich, ob die Geburt des Hermes nach vollendeter neunmonatiger Schwangerschaft am Beginn des 10. Monats oder aber erst um die Mitte oder am Ende des 10. Monats[25b]) erfolgend zu denken ist. Im ersteren Falle würde Hermes noch als *ἐννεά-*

25[a]) Ähnlich betrachten die Attiker den 30. als *ἕνη καὶ νέα*, d. h. als halb zum alten, halb zum neuen Monat gehörig.

25[b]) Vgl. die griechische Volksanschauung in der Aussage der Mutter des Damaratos b. Herod. 6, 69: *τὸν χρόνον . . . τοὺς δέκα μῆνας οὐδέκω ἐξήκειν. τίκτουσι γὰρ γυναῖκες καὶ ἐννεάμηνα καὶ ἑπτάμηνα καὶ οὐ πᾶσαι δέκα μῆνας ἐκτελέσασαι.* Auch die Römer kannten den Begriff der *δεκάμηνοι* sehr wohl, wie aus der Benennung der beiden Geburtsgöttinnen (Parcae) Nona et Decuma hervorgeht. Vgl. auch Censor. de die nat. 7, 6: nono autem et decimo mense cum Chaldaei plurimi et . . . . Aristoteles edi posse partum putaverint, neque Epigenes Byzantius nono fieri posse contendit nec Hippocrates Cous decimo. Nach „Pythagoras" b. Censor. 11, 2 (s. Abh. III S. 35), erfolgt die Geburt des *δεκάμηνος* am 274. Tage; 'Hippocr.' *π. ἑπταμ.* I p. 450 *K. τὰ ἐν ἑπτὰ τεσσαρακοντάσι* [= 280] *τικτόμενα, τὰ δεκάμηνα καλούμενα.* ib. p. 450 ob. *σωθείη δ' ἂν μάλιστα* [*τὸ ἔμβρυον*] *εἰ τοῦ ἐννάτου μηνὸς γένοιτο ἐν ἐξόδῳ.* Empedokl. b. DIELS Dox. p. 427, 21. 'Hippocr.' *π. τροφ.* II p. 23 Kühn führt als Ansicht einiger Ärzte an, daß manche Geburten erst am 300sten Tage, also am Ende des 10. (dreißigtägigen) Monats, zur Welt kommen (Gell. 3, 16). Als *δεκάμηνοι* gelten im Mythus Herakles, Ion, Adonis: Abh. I S. 10 f. u. Anm. 33 u. S. 76 ob. Auch Platon sollte ein *δεκάμηνος* sein: Plut. Q. conv. 8, 1, 2, 4.

μηνος betrachtet werden dürfen, im letzteren ebenso wie Herakles u. a. als δεκάμηνος anzusehen sein. Wie mir scheint, sind beide Auffassungen möglich, da einerseits auch andere mythische Personen, z. B. Herakles, ausdrücklich als δεκάμηνοι bezeichnet werden, anderseits infolge einer gewissen Unsicherheit im Zählen z. B. der nur 9jährige trojanische Krieg (man denke an das augurium der 9 στρουϑοι Il. *B* 311 ff.) auch mehrfach als 10jähriger (δεκαετής) bezeichnet wird (Abh. I Anm. 77). Vielleicht läßt sich bei Hermes für die Neunmonatfrist und gegen die Zehnmonatfrist die Tatsache geltend machen, daß im älteren Epos die Neunerfristen am häufigsten, die Zehnerfristen nur sehr selten sind und, wie es scheint, als typische Zeitangaben erst nach der Einführung des in 3 Wochen zu je 10 Tagen zerfallenden Monats vorkommen (s. Abh. I S. 8 ff.). Demnach scheint mir nichts der Annahme im Wege zu stehen, daß die Angabe τῇ δ' ἤδη δέκατος μεὶς οὐρανῷ ἐστήρικτο ebenso den Anfang des 10. Monats bedeutet wie in den Versen

> ἐννῆμαρ μὲν ὁμῶς πλέομεν νύκτας τε καὶ ἦμαρ,
> τῇ δεκάτῃ δ' ἤδη ἀνεφαίνετο πατρὶς ἄρουρα

mit τῇ δεκάτῃ der Beginn des zehnten Tages (nach Ablauf der vollen 9tägigen Woche) gemeint ist.

Hinsichtlich der Neunjahrfristen bei Homer und Hesiod kann ich mich verhältnismäßig kurz fassen, da alles Wesentliche bereits in Abh. I S. 19 ff. ausführlich behandelt worden ist. Es genügt daher hier nur die Hauptsachen kurz zu rekapitulieren. Besonders häufig (und zwar nicht weniger als 8 mal) wird hervorgehoben, daß das bedeutsamste Ereignis der homerischen Zeit, nämlich der Kampf vor Troja fast genau 9 Jahre gedauert habe[26]) und die Griechen erst im 10. Jahre heimgekehrt seien. Vgl. z. B.

---

26) Vgl. das berühmte von Kalchas auf die 9 Kriegsjahre gedeutete Wahrzeichen in Aulis, *B* 311: ἔνϑα δ' ἔσαν στρουϑοῖο νεοσσοί, νήπια τέκνα, ‖ ὄζῳ ἐπ' ἀκροτάτῳ πετάλοις ὑποπεπτηῶτες, ‖ ὀκτώ, ἀτὰρ μήτηρ ἐνάτη ἦν, ἣ τέκε τέκνα. Die Erklärung des Kalchas folgt v. 328: ὥς ἡμεῖς τοσσαῦτ' ἔτεα πτολεμίξομεν αὖϑι, ‖ τῷ δεκάτῳ δὲ πόλιν αἱρήσομεν εὐρυάγυιαν. Übrigens ist diese Stelle von besonderer Wichtigkeit deshalb, weil sie beweist, daß unter dem vom trojanischen Kriege gebrauchten εἰναετές . . τῷ δεκάτῳ δὲ (ξ 240) wirklich eine 9jährige (keine 10jährige!) Frist zu verstehen ist: eine Tatsache, die wiederum auf die zahlreichen mit ἐννῆμαρ μέν . . . δεκάτῃ δὲ . . . gebildeten Beispiele (s. ob. S. 11) für 9-Tagfristen ein helles Licht wirft und deren Deutung als 10-Tagfristen verbietet.



Od. ξ 240: *ἔνθα μὲν εἰνάετες πολεμίζομεν υἷες Ἀχαιῶν,*
τῷ δεκάτῳ δὲ πόλιν Πριάμου πέρσαντες ἔβημεν
οἴκαδε. . . .[27])

Vergleicht man mit dieser Stelle eine solche, die von der 9tägigen Frist handelt, z. B.

Od. ι 82: *ἔνθεν δ' ἐννῆμαρ φερόμην ὀλοοῖς ἀνέμοισιν*
πόντον ἐπ' ἰχθυόεντ'· αὐτὰρ δεκάτῃ ἐπέβημεν
γαίης Λωτοφάγων. . . .

so springt jedem der auffallende Parallelismus beider in die Augen, der, wie ich bereits Abh. I S. 20 gefolgert habe, auf einen innern sozusagen mathematisch-chronologischen Zusammenhang zwischen den 9tägigen und 9jährigen Fristen mit Notwendigkeit hinweist.

Wiederholt kommt bei Homer der Ausdruck *ἐννέωρος* vor, der bald von 9jährigen Tieren, z. B. Ochsen oder Schweinen[28]), bald von Fettsalben[29]), bald auch von Menschen (Heroen) gebraucht wird; denn in der Odyssee (τ 179) heißt es von Minos:

ἐννέωρος[30]) *βασίλευε Διὸς μεγάλου ὀαριστής.*

Bereits die alten Erklärer vertraten die jetzt wohl fast allgemein herrschende Ansicht, daß der Vers besage: „alle 9 Jahre wurde die Regierung des Minos, welcher sich nach kretischem Brauche in die berühmte idäische Grotte des Zeus begab, teils um diesem Rechenschaft abzulegen, teils neue Ratschläge von ihm zu erhalten, erneuert" (s. Abh. I S. 22). Bestätigt wird diese Erklärung namentlich durch den schon von Otfr. Müller geltend gemachten Umstand, daß nach Plutarch (Agis 11) in Sparta die Könige aller 9 Jahre

27) Die anderen 7—8 hierher gehörigen Stellen s. in Abh. I S. 19 Anm. 75, wo jedoch Ω 15 zu streichen ist (s. auch Aesch. Ag. 504 u. unt. S. 45).

28) Od. κ 19: *δῶκέ μοι ἐκδείρας ἀσκὸν βοὸς ἐννεώροιο.* κ 390: *ἐκ δ' ἔλασαν σιάλοισι ἐοικότας ἐννεώροισι.* Ähnlich heißt es bei Hesiod *ἔργα* 436: *βόε δ' ἐνναετήρω ‖ ἄρσενε κεκτῆσθαι, τῶν γὰρ σθένος οὐκ ἀλαπαδνόν, ‖ ἥβης μέτρον ἔχοντε· τὼ ἐργάζεσθαι ἀρίστω.* Siehe Abh. I S. 20 f. Abh. II S. 85. Abh. III S. 205.

29) Il. Σ 351: *ἐν δ' ὠτειλὰς πλῆσαν ἀλείφατος ἐννεώροιο.* Vgl. Abh. I S. 20 Anm. 78. Abh. II S. 85.

30) Das zweite Beispiel für den Gebrauch von *ἐννέωρος* bei Menschen ist Odyss. λ 311, wo von den Aloaden berichtet wird: *ἐννέωροι γάρ τοί γε καὶ ἐννεαπήχεες ἦσαν ‖ εὖρος, ἀτὰρ μῆκός γε γενέσθην ἐννεόργυιοι.* Ich unterlasse hier die Erörterung dieser Stelle, weil sie im nächsten Abschnitt besprochen werden soll (s. S. 28).



einer Art von Gottesgericht unterworfen wurden, das ich in Abh. I S. 22 f. ausführlicher besprochen habe. Ebendort (S. 23 f. u. 27 f.) sind mehrere Zeugnisse zusammengestellt, die deutlich beweisen, daß auch sonst die Neunzahl in kretischen Mythen und Bräuchen eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Das gilt namentlich von dem Kult der idäischen Zeusgrotte, zu der nicht bloß die 9 Kureten (Abh. I S. 24 Anm. 89), sondern auch Epimenides und Pythagoras innige Beziehungen haben, denn ersterer sollte nach der bei Xenophanes erhaltenen Legende (s. oben Anm. 10) nicht weniger als 54 (= 2 × 27 = 6 × 9) Jahre schlafend in der Zeusgrotte zugebracht haben, und von Pythagoras heißt es, er habe 'die üblichen dreimal neun (= 27) Tage' daselbst geweilt (s. Abh. I S. 27 f. und Abh. III S. 207).

Ein zweites noch weit deutlicheres Zeugnis für neunjährige Fristen bietet uns die bekannte Erzählung des Hephaistos von seinem neunjährigen Aufenthalte in einer vom Okeanos umströmten Grotte, in die der jugendliche von seiner eigenen Mutter (die sich seiner Lahmheit schämte) aus dem Olymp ins Meer hinabgeschleuderte Gott von Eurynome und Thetis gebracht worden war:

Σ 400: *τῇσι παρ' εἰνάετες χάλκευον δαίδαλα πολλά,*

402: *ἐν σπῆι γλαφυρῷ, περὶ δὲ ῥόος Ὠκεανοῖο*
ἀφρῷ μορμύρων ῥέεν ἄσπετος· οὐδέ τις ἄλλος
ᾔδεεν οὔτε θεῶν οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων,
ἀλλὰ Θέτις τε καὶ Εὐρυνόμη ἴσαν, αἵ με σάωσαν.

Aber auch bei der zweiten (*A* 590 ff.) Verbannung des Hephaistos aus dem Olymp durch Zeus, der ihn, weil er seiner Mutter im Streite beistehen wollte, auf die Insel Lemnos hinabschleuderte, ist höchstwahrscheinlich eine 9jährige Strafverbannung gemeint, wie ich bereits in Abh. I S. 27 ausgeführt habe. Das beweist vor allem das Zeugnis aus der Heraklee des Epikers Panyassis um 470 v. Chr. (Kinkel fr. 16 = frgm. epic. I p. 261), die sich Otfried Müller (Dorier 1, 437) „dem Helden zum Trost für den Zwang der [9jährigen] Dienstbarkeit“ [*θητεία*] gesprochen denkt:

Τλῆ μὲν Δημήτηρ, τλῆ δὲ κλυτὸς Ἀμφιγυήεις,
τλῆ δὲ Ποσειδάων, τλῆ δ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων
ἀνδρὶ παρὰ θνητῷ θητευέμεν εἰς ἐνιαυτόν,
τλῆ δὲ καὶ ὀβριμόθυμος Ἄρης ὑπὸ πατρὸς ἀνάγκῃ.

Daß es sich in allen diesen zum Teil auch sonst bezeugten Fällen von Strafverbannung aus dem Olymp in der Tat um eine 9jährige Frist, d. h. um einen sogen. *μέγας* oder *ἀΐδιος ἐνιαυτός* handelt[31]), folgt teils aus den in Abh. I S. 25 f. Anm. 90—95 angeführten Zeugnissen[32]), teils aus der von Hesiod (Theog. 793 ff.) bezeugten 2 × 9 Jahre dauernden schweren Bestrafung meineidiger Götter durch Krankheit (*νοῦσος*) und Verbannung

> *ὅς κεν τὴν* [Styx] *ἐπίορκον ἀπολείψας ἐπομόσσῃ*
> *ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,*
> *κεῖται νήϋτμος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν....*
> 799 *αὐτὰρ ἐπὴν νοῦσον τελέσῃ μέγαν εἰς ἐνιαυτόν,*
> *ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἆθλος,*
> *εἰνάετες δὲ θεῶν ἀπομείρεται αἰὲν ἐόντων,*
> *οὐδέ ποτ' ἐς βουλὴν ἐπιμίσγεται οὐδ' ἐπὶ δαῖτας*
> *ἐννέα πάντ' ἔτεα· δεκάτῳ δ' ἐπιμίσγεται αὖτις.*

Wie man deutlich erkennt, liegt auch hier genau genommen eine Doppelenneade vor; denn einerseits heißt es, daß der meineidige Gott in schwere, einen vollen *μέγας ἐνιαυτός* (d. h. 9 Jahre!) hindurch dauernde Krankheit verfalle, anderseits daß er nach dem Überstehen derselben noch ganze 9 Jahre aus dem Rate und von den Mahlzeiten der Götter ausgeschlossen werde, welch letztere Strafe höchst wahrscheinlich noch durch Knechtsdienst bei einem Sterblichen oder durch Aufenthalt im Tartaros[33]) verschärft zu denken ist.

Also auch der Vergleich der Neunjahrfristen mit den Siebenjahrfristen hinsichtlich der Häufigkeit ihres Vorkommens im älteren Epos fällt entschieden zugunsten der ersteren aus; denn den

---

31) Vgl. WEINHOLD, D. myst. Neunzahl b. d. Deutschen (= Abh. d. Berl. Ak. 1897 II) S. 39: „Es wäre möglich, daß die 9 Jahre, welche die Walküren in menschlicher Verbindung als Frauen bleiben müssen, eine Sühnzeit sind, die ihnen von ihrem göttlichen Herrn (Wodan) auferlegt ward.“

32) Vgl. auch oben Kap. I A S. 7. ROHDE, Psyche² 2, 211, 2, der aber insofern irrt, als er die 9jährige Frist als gewöhnliche (spätere) Ennaëteris von 99 Monaten faßt (s. dagegen Abh. I S. 73 f.).

33) Orphica fr. 157 Abel: Servius ad Verg. Aen. 6, 565: Fertur namque ab Orpheo, quod dii peierantes per Stygem paludem novem annorum spatio puniuntur in Tartaro. Vgl. dazu Rohde, Psyche² 2, 211, 2. Hinsichtlich des Unterschiedes zwischen den Ennaëteriden der heroischen (epischen) und denen der späteren (historischen) Zeit s. Abh. I S. 73.

hier von uns angeführten 17 enneadischen Jahrfristen stehen im ganzen nur 4 hebdomadische gegenüber.

Was endlich den Gebrauch enneadischer Geschlechterfristen (*γενεαί*) bei den alten Epikern betrifft, denen (vielleicht zufällig?) keine einzige hebdomadischen Charakters gegenübersteht, so ist zu verweisen auf Hesiod fr. 163 Göttl. = 207 Kinkel:

> *ἐννέα τοι ζώει γενεὰς λακέρυζα κορώνη*
> *ἀνδρῶν ἡβώντων·*[34]) *ἔλαφος δέ τε τετρακόρωνος·*
> *τρεῖς δ' ἐλάφους ὁ κόραξ γηράσκεται, αὐτὰρ ὁ φοίνιξ*[35])
> *ἐννέα τοὺς κόρακας· δέκα δ' ἡμεῖς τοὺς φοίνικας*
> *νύμφαι ἐϋπλόκαμοι, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.*[36])

Nach Plutarch (de def. or. 11 ff.), der uns dieses höchst merkwürdige auf eine uralte Zahlentheorie deutende Bruchstück überliefert hat (nach meiner Überzeugung läßt sich diese Theorie am besten aus dem uralten Neunerrechenbrett erklären; s. Varro l. l. 9, 86 f.), war man schon zu seiner Zeit nicht klar darüber, wie hier die *γενεά* aufzufassen sei, ob als ein Zeitraum von 30 (Heraklit) oder von 108 = 9 × 12 (2 × 54) Jahren, oder, wie Plutarch selbst anzunehmen scheint, nur von éinem Jahre (*ἐνιαυτός*). Stellen

---

34) Nach Plut. de def. or. a. a. O. Et. M. p. 13, 37. Et. Gud. p. 6, 50 ff. etc. gab es neben *ἡβώντων* auch die Lesart *γηρώντων*, offenbar im Hinblick darauf, daß beim *ἔλαφος*, *κόραξ*, der *κορώνη*, dem *φοίνιξ* und den *νύμφαι* nicht wie bei der 30 Jahre umfassenden *γενεά* des Menschen die Zeit der Blüte, sondern die ganze Dauer des Lebens gemeint ist. Demzufolge nahmen manche nach Plut. a. a. O. aus harmonistischen Gründen eine *γενεά* von 108 (= 12 × 9) Jahren an, deren Hälfte 54 (= 6 × 9) Jahre seien; s. S. 22 u. Anm. 10; 65; 71. Vielleicht wurde die Theorie einer *γενεά* von 108 Jahren auch durch die Langlebigkeit des Sophisten Gorgias unterstützt, von dem Censorin der die nat. 15, 3 berichtet: quem omnium veterum maxime senem fuisse et octo supra centum annos habuisse constat (vgl. auch Diels, Vorsokr. p. 524 ff., wo auch Zeugnisse angeführt sind, nach denen G. 107 und 109 Jahre alt geworden sein soll.)

35) Spätere dachten hier an den Vogel Phönix, vgl. z. B. Auson. idyll. 11 v. 16: quem [corvum] novies senior Gangeticus anteit ales.

36) Eine treffende Analogie zu dieser enneadisch bemessenen Langlebigkeit der Nymphen bietet die weitverbreitete deutsche Sage von „wilden Männlein" oder dem „Unterirdischen", der, als er etwas von ihm nie Gesehenes schaut, sein Leben nach dem 9mal. Wechsel von Wiese und Wald oder Stock und Wald berechnet. Auch so, daß er 9mal jung und 9mal alt war, oder nach dem Alter des Böhmer-, des Thüringer-, des Westerwaldes (Weinhold, Abh. d. Berl. Ak. 1897 II S. 37).

wir die Ergebnisse des ersten und des letzten Standpunktes hier tabellenartig nebeneinander, so erhalten wir folgendes Bild:

a)

1 *γενεά* = 1 Jahr:

κορώνη =	9	Jahre (*ἐνιαυτοί*)	= 9
ἔλαφος =	4 × 9	„ („)	= 36
κόραξ =	3 × 4 × 9 . . .	„ („)	= 108
φοίνιξ =	9 × 3 × 4 × 9 . .	„ („)	= 972
νύμφη =	10 × 9 × 3 × 4 × 9	„ („)	= 9720

b)

1 *γενεά* = 30 Jahre:

κορώνη =	9 × 30	Jahre	= 270
ἔλαφος =	4 × 270	„	= 1080
κόραξ =	3 × 1080	„	= 3240
φοίνιξ =	9 × 3240	„	= 29160
νύμφη =	10 × 29160	„	= 291600.

Mag man sich für die eine oder die andere Auffassung entscheiden — ich persönlich kann mich nicht zu der Ansicht bekennen, daß *γενεά* (*ἀνδρῶν ἡβώντων*) etwas anderes bedeutet haben könne als einen Zeitraum von mindestens 30 (besser von 40) Jahren[37]) —, soviel ist sicher, daß hier lauter enneadische Fristen, d. h. Produkte der 9, vorliegen und daß außerdem noch zweimal (bei der *κορώνη* und beim *φοίνιξ*) die Neunzahl geflissentlich hervorgehoben wird.

---

37) S. d. nächsten Abschnitt S. 41, wo wahrscheinlich gemacht wird, daß es sich hier nicht um *γενεαί* von 30, sondern um solche von 40 Jahren handelt. Außerdem erscheint es auch möglich, mit Herodot 2, 142 und den Ägyptern die *γενεά* zu $33\,^1/_3$ Jahren anzunehmen, so daß 3 *γενεαί* genau 100 Jahre ausmachen. Diese beiden Voraussetzungen ergeben in Tabellenform folgende Reihen:

	c) 1 *γενεά* = $33\,^1/_3$ Jahre		d) 1 *γενεά* = 40 Jahre:	
κορώνη =	9 × $33\,^1/_3$ Jahre =	300 Jahre	9 × 40 Jahre =	360 Jahre
ἔλαφος =	4 × 300 „ =	1200 „	4 × 360 „ =	1440 „
κόραξ =	3 × 1200 „ =	3600 „	3 × 1440 „ =	4320 „
φοίνιξ =	9 × 3600 „ =	32400 „	9 × 4320 „ =	38880 „
νύμφη =	10 × 32400 „ =	324000 „	10 × 38880 „ =	388800 „

Im übrigen mache ich darauf aufmerksam, daß auch die bei Herod. 2, 142 angegebene Zahl von 11340 ägyptischen Jahren (= 341 *γενεαί*) eine enneadische Zahl ist, was mit der großen Bedeutung, die gerade in Ägypten die Neunzahl erlangt hat, in schönstem Einklange steht.

Dies kann kaum ein reiner Zufall sein, sondern deutet vielmehr auf eine sehr alte Enneadentheorie hin, die gewissermaßen zu der ebenfalls recht alten solonischen Theorie von der in 10 Hebdomaden von Jahren zerfallenden normalen Lebensdauer des Menschen (s. Abh. III S. 15) zugleich eine Art von Parallele und Gegensatz bildet. Das wird noch deutlicher, sobald man in Betracht zieht, daß ein Zeitraum von 9 (oder 7) γενεαί auch sonst dem höheren Altertum ein ganz geläufiger Begriff war: man denke nur an die bereits oben (S. 7) erwähnten Mythen von Teiresias, Orpheus und der erythräischen Sibylle, die alle drei eine Lebensdauer von 9 γενεαί erreicht haben sollen.[38]) Schon jetzt spreche ich die (später noch weiter zu begründende) Vermutung aus, daß die Geschlechterenneaden des Hesiod und die der Sagen von Teiresias, Orpheus und der Sibylle von Erythrai auf gleichen Ursprung hinweisen und daß dieser Ursprung höchst wahrscheinlich in orphisch-hesiodeischen Kreisen zu suchen ist. Für diese Annahme spricht vornehmlich die Tatsache, daß in unserem Hesiodfragment entschieden Anschauungen vorliegen, die auch bei den Orphikern nachweisbar sind (s. Anm. 57 u. 61), denn

1) spielt die Neunzahl, wie weiter unten nachgewiesen werden soll, auch in der Orphik eine gewisse Rolle;

2) kehrt die Ansicht von der Langlebigkeit des φοίνιξ auch bei den Orphikern wieder;[39])

3) erinnern die hohen Zahlen der Lebensjahre gewisser Tiere, Pflanzen und Halbgötter (Nymphen) bei Hesiod so lebhaft an das „große Jahr" oder „Weltjahr", das zuerst die Orphiker[40]) und nach

---

38) Vgl. über die hohe Lebensdauer früherer Generationen nach orphischer Lehre LOBECK Agl. 513.

39) Vgl. Plut. Q. sympos. 8, 4, 2: ὁ φοίνιξ μακρόβιόν ἐστιν ἐν τοῖς μάλιστα τῶν φυτῶν, ὥς που καὶ τὰ Ὀρφικὰ ταῦτα μεμαρτύρηκε
...... ζῶον δ' ἴσον ἀκροκόμοισι ‖ φοινίκων ἔρνεσσι (s. LOBECK, Agl. 513. ABEL, Orph. fr. 246).

40) Censorin. d. n. 18, 11 (vom Weltjahr): cuius anni hiemps summa est cataclysmos .... aestas autem ecpyrosis, quod est mundi incendium. nam his alternis temporibus mundus tum exignescere tum exaquescere videtur. hunc Aristarchus putavit annorum vertentium $\overline{\text{IICCCC}}$LXXXIIII, Aretes Dyrrachinus V$\overline{\text{DLII}}$, Heraclitus et Linus X$\overline{\text{DCCC}}$, Dion X$\overline{\text{DCCCLXXX}}$IIII, Orpheus CXX [?], Cassandrus tricies sexies centum milium: alii vero infinitum esse nec unquam in se reverti existimarunt. Daß hier die dem Orpheus zugeschriebene Zahl viel zu niedrig ist, folgt schon aus dem Umstande, daß sie mitten zwischen weit höheren Zahlen steht, die sämtlich

ihnen Heraklit, 'Linos', Platon, die Stoiker usw. angenommen haben, daß bereits Plutarch de def. or. 12 im Hinblick auf unser Hesiodbruchstück bemerkt: τὴν στωϊκὴν ἐκπύρωσιν ὁρῶ ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου καὶ τὰ Ὀρφέως ἐπινεμομένην ἔπη, οὕτω καὶ τὰ Ἡσιόδου καὶ συνεξαπατῶσαν (vgl. LOBECK, Agl. 792. ABEL, Orph. fr. 249f. ROHDE, Psyche[2] II, 123, 2).

4) stammt die Sage von dem 9 Menschenalter lebenden Orpheus höchst wahrscheinlich aus orphischen Kreisen. Übrigens ist es für „Hesiod" charakteristisch, daß sich bei ihm die ersten Spuren nicht bloß einer Enneadentheorie, sondern auch einer Hebdomadenlehre finden, insofern in den Χείρωνος ὑποθῆκαι der Grundsatz ausgesprochen war, daß der Unterricht der Kinder mit dem siebenten Lebensjahre zu beginnen habe (s. Abh. III S. 13). Überhaupt zeigt sich eine gewisse Verwandtschaft zwischen den hesiodischen Dichtern und den Orphikern darin, daß bei beiden sich die ersten Ansätze zu der später offenbar von den Pythagoreern weiter ausgebildeten Zahlentheorie finden, bei den Orphikern natürlich noch weit deutlicher als bei „Hesiod" (vgl. ABEL, Orphica fr. 141—151. LOBECK, Agl. 714 ff.).

c) Sonstige enneadische Bestimmungen im älteren Epos.

Den soeben aufgezählten und besprochenen enneadischen Fristen — im ganzen etwa 40 — stehen nun etwa 22 sonstige enneadische Bestimmungen gegenüber, denen jedoch, wie schon ihre weit geringere Anzahl und ihr ganzer Charakter klar erkennen läßt, gegenüber den Fristen nur eine sekundäre Bedeutung zukommt, oder, mit andern Worten, von denen man annehmen darf, daß sie fast durchweg direkt oder indirekt aus den Fristen abzuleiten sind, während das umgekehrte Verhältnis als in hohem Grade unwahrscheinlich zu bezeichnen ist. Am allerdeutlichsten tritt uns die primäre Natur der enneadischen Frist gegenüber den sonstigen enneadischen Bestimmungen in zwei bereits in Abh. II S. 10 besprochenen Beispielen entgegen, die ich hier

(ebenso wie die in § 8f. angegebenen) stufenweise geordnet sind. Vgl. übrigens auch Doxogr. gr. ed. DIELS p. 363[b], 22 ff. Da bei den Orphikern die 7, 9 u. 10 ganz besonders bedeutungsvolle Zahlen waren (ABEL, Orph. 148—151), so dürfen wir vielleicht vermuten, daß die Zahl der Jahre des μέγας ἐνιαυτός bei den Orphikern ein Produkt einer der genannten Zahlen gewesen ist.



zum besseren Verständnis meiner Ansicht noch einmal anführen muß.

Il. Z 174 hören wir vom König Lykien, der den Bellerophontes bei sich aufnahm und bewirtete:

ἐννῆμαρ ξείνισσε καὶ ἐννέα βοῦς ἱέρευσεν.

Daß hier die Schlachtung von 9 Ochsen aus der 9 tägigen Bewirtung, die, wie wir oben gezeigt haben, einen religiösen Charakter trägt, zu erklären ist und nicht umgekehrt, dürfte so einleuchtend sein, daß ich kein Wort weiter darüber zu verlieren brauche.

Genau dasselbe gilt von Odyss. λ 311 ff., wo von den Aloaden berichtet wird:

ἐννέωροι γάρ τοί γε καὶ ἐννεαπήχεες[41]) *ἦσαν*
εὖρος, ἀτὰρ μῆκός γε γενέσθην ἐννεόργυιοι.

Es dürfte sehr schwierig sein, die enneadische Frist aus den beiden enneadischen Maßbestimmungen *ἐννεαπήχεες* und *ἐννεόργυιοι* abzuleiten, während das Umgekehrte außerordentlich leicht ist, ja sich fast von selbst versteht, weil doch ohne weiteres einleuchtet, daß der Sinn sein soll: die Aloaden nahmen alljährlich eine Klafter in der Länge und eine Elle in der Breite zu, so daß sie mit 9 Jahren 9 Ellen breit und 9 Klaftern lang waren (mehr Abh. II S. 10ff.). Außerdem lehrt diese Stelle, daß nach den Anschauungen der altepischen Zeit der 9 jährigen Frist auch die Fähigkeit zugeschrieben wurde, eine gewisse Reife oder Vollendung (*τελειότης*), besonders bei Menschen, zu bewirken. Daß aber Tiere und sogar leblose Dinge, wie z. B. Fettsalben, in dieser Hinsicht ebenfalls von der neunjährigen Frist abhängig sind, zeigen die *βόε*

41) Nach Analogie der Aloaden dachte man sich auch den gewaltigsten Helden der homerischen Zeit, den Achilleus, als *εἰνάπηχυς*. Vgl. Lykophr. 860: *πενθεῖν τὸν εἰνάπηχυν Αἰακοῦ τρίτον.* Schol. u. Tzetz. z. d. St.: *ἐννέα πηχῶν λέγει μέγεθος ἔχειν τὸν Ἀχιλλέα.* Hierbei erinnere man sich an die Behauptung Herodots (1, 68), daß die Länge der Gebeine des Orestes 7 *πήχεις* betragen habe (Abh. III S. 138). — Übrigens hat schon Weinhold a. a. O. S. 37 die Aloiden mit den beiden Riesinnen Fenja und Menja verglichen, die 9 Jahre lang heranwuchsen zu den gewaltigen Taten, die sie dann vollbrachten (Grottasongr 11). Vgl. auch ebenda S. 38: „nach nord- u. süddeutscher Meinung fährt ein Donnerkeil 9 (7) Klafter tief in die Erde und steigt erst in 9 (7) Jahren wieder herauf.“ — Der Lehmriese Mockrkalfi war 9 Rasten hoch und 3 Rasten breit (Weinhold a. a. O. S. 52).

ἐνναετήρω ἥβης μέτρον ἔχοντε, τὼ ἐργάζεσθαι ἀρίστω bei Hesiod, der *ἀσκὸς βοὸς ἐννεώροιο*, die *σίαλοι ἐννέωροι* und das *ἄλειφαρ ἐννέωρον* bei Homer (s. oben Anm. 28 f. und mehr Abh. I S. 20f. Anm. 77—83)[42]).

So ist schließlich durch den ständigen Gebrauch von enneadischen Tag-, Jahr- und Geschlechterfristen die Neunzahl zu einer typischen Zahl geworden, die zuletzt auch da gern gebraucht wurde, wo an irgend einen Zusammenhang mit enneadischen Fristen gar nicht mehr zu denken war. Doch läßt sich wenigstens in einigen Fällen noch der religiöse Brauch als die Brücke mehr oder weniger deutlich erkennen, welche dereinst zwischen dem typischen (profanen) Gebrauch der Neunzahl und den uralten heiligen enneadischen Fristen oder andern hieratischen Bräuchen bestand. Auch hier empfiehlt es sich wieder, die sämtlichen in Betracht kommenden Beispiele für den typischen Gebrauch der Neun in ganz bestimmte Kategorien einzuteilen.

Bei weitem am häufigsten (7 mal) sehen wir die Neun in enneadischen Gruppen von Helden, Herolden[43]), Schieds- oder Kampfrichtern (*αἰσυμνῆται*)[44]) auftreten, die noch mit ziemlicher

42) Eine ganz ähnliche, *τελειότης* bewirkende Bedeutung kommt auch der Siebenzahl zu; s. Abh. III S. 13 = Hesiod fr. 174 Ki. S. 15 f. = Solon fr. 27 Bergk². S. 26. 29. 32 ff. 36 ff. 48. 62 usw.

43) Vgl. *H* 161: *ὣς νείκεσσ' ὁ γέρων, οἱ δ' ἐννέα πάντες ἀνέσταν*, d. h. die 9 Helden, die nach der tadelnden Rede des Nestor die Herausforderung Hektors annehmen wollten, nämlich Agamemnon, Diomedes, die beiden Aias, Idomeneus, Meriones, Eurypylos, Thoas, Odysseus. — Ganz ähnlich folgen *Θ* 253 ff. dem Notschrei Agamemnons, gegen die unter Führung Hektors übermächtig gewordenen Troer vorzugehen, 9 Helden: Diomedes, Agamemnon selbst, Menelaos, Aias I u. II, Idomeneus, Meriones, Eurypylos und Teukros (vgl. 266 *Τεῦκρος δ' εἴνατος ἦλθε* . . .). *B* 96: *ἐννέα δέ σφεας* ‖ *κήρυκες βοόωντες ἐρήτυον* . . . *Ω* 248 ff. werden 9 übrig gebliebene Söhne des Priamos namentlich aufgezählt, von denen es v. 252 heißt: *ἐννέα τοῖς ὁ γεραιὸς ὁμοκλήσας ἐκέλευεν.*

44) *ϑ* 258 *αἰσυμνῆται δὲ κριτοὶ ἐννέα πάντες ἀνέσταν* ‖ *δήμιοι, οἳ κατ' ἀγῶνας ἐὺ πρήσσεσκον ἕκαστα κ. τ. λ.* Nach Analogie dieser 9 Schiedsrichter der Phaiaken und der 9 griechischen Herolde vor Troja bestehen auch in historischer Zeit in verschiedenen griechischen Staaten Neunmännerkollegien, die wahrscheinlich auf uralten Institutionen beruhen. Ich führe hier an: die 9 einjährigen Archonten von Athen (seit 683), denen die *ἐννέα ἄρχοντες ἐν Σαμοθράκῃ* der Inschr. b. Dittenberger¹ nr. 138, 26 aus der Zeit des Königs Lysimachos zu entsprechen scheinen, ferner die *ἄνδρες ἐνν[έα] τῶν πολιτῶν ἐκ τοῦ δήμου [αἱρεθέντες] ἀνευρεταὶ τῶν χωρίων τῶν δημοσίων, ὅσα μὴ οἱ Φρύγες ἔχοντες φόρον ἐτέλεον* von Zeleia, einer Kolonie Milets (Collitz, Griech. Dial.-Inschr. nr. 5532, 2),



Deutlichkeit ihren hieratischen Ursprung verraten: ich erinnere einerseits an die 9 Kureten, 9 Telchinen (Abh. II S. 60f.), 9 Musen (ω 60. Hesiod Theog. 76ff.; vgl. Abh. II S. 60), anderseits an die Gruppen von je 9 Spartanern, welche in 9 Zelten (σκιάδες) 9 Tage lang die Feier der Karneien begehen (Abh. II S. 55), an die 9 Troizenier, die ἐν ἡμέραις ῥηταῖς [ἐννέα?] in einer σκηνῄ das Fest der Sühne des Orestes im Temenos des Apollon mit einem Festmahl feiern (Abh. II S. 55)[45]), endlich an die 9 Männer und an die 9 Frauen im Kult des Dionysos zu Patrai (Abh. II S. 58) und die übrigen schon oben (S. 8) aufgezählten Beispiele. Einmal wird von Patroklos erzählt, daß er in dreimaligem Kampf dreimal neun Troer erlegt habe:

Π 784: *τρὶς μὲν ἔπειτ' ἐπόρουσε θοῷ ἀτάλαντος Ἄρηι,*
σμερδαλέα ἰάχων, τρὶς δ' ἐννέα φῶτας ἔπεφνεν.

Das erinnert lebhaft einerseits an die ter novenae virgines der von den sibyllinischen Büchern angeordneten römischen Bittprozessionen und des nach griechischem Ritus hauptsächlich zu Ehren des Apollon und der Diana gefeierten augusteischen Säkularfestes, anderseits an die im Kult der chthonischen Gottheiten üblichen τρὶς ἐννέα ἔλαια und Ähnliches (Abh. II S. 63f. u. Anm. 149ff. u. 135), ja es macht ganz entschieden den Eindruck, als sei die im Totenkult bedeutungsvolle Zahl $3 \times 9 = 27$ hier nicht

---

ferner die δικασταὶ ἐννέα der Inschrift chalkidischen Ursprungs aus Olympia (Collitz nr. 5291), die ἐννέα in Olbia (ebenfalls einer milesischen Kolonie), eine Finanzbehörde (Dittenberger nr. 248, 39 p. 365[12]), die ἐννέα ἄνδρες ἐπωμόται der Inschrift von Lokris (nr. 1479, 14), die ἐννέα τῶν ὀμόρων οἱ ἐπάνχιστα πεπάμενοι der Vorschrift pfandrechtlichen Charakters von Gortyn, die vereidigt werden sollen (Collitz nr. 4986, 1; vgl. Zeile 20). Ob die 9 (statt 5 oder 10) spartanischen Ephoren, von denen das Et. M. p. 403, 55 und Bekkeri Anecd. p. 257, 28 zu berichten wissen, auf Verwechslung mit einer anderen aus 9 Männern bestehenden gleichnamigen Behörde beruhen, kann nicht entschieden werden. Hinsichtlich der hebdomadischen Parallelen zu diesen Neunmännerkollegien verweise ich auf Abh. III S. 11f. — Treffende german. Parallelen b. Weinhold, Abh. d. Berl. Ak. 1897 II S. 6f.

45) Mit diesen 9 Opferfestschmäuse haltenden Männern zu Sparta und Troizen vergleiche man die von Varro b. Gellius 13, 11, 2 erwähnte Anschauung wahrscheinlich religiösen Ursprungs: convivarum numerum incipere debere a tribus et consistere in novem (s. auch Weinhold, Abh. d. Berl. Ak. 1897 II S. 6 über d. mystische Neunzahl b. d. Deutschen). Nach steirischem Glauben gibt der Genuß von neunerlei österlichem Weihfleisch, in 9 verschiedenen Häusern gegessen, Stärke und schützt gegen tolle Hunde (Weinhold a. a. O. S. 11).

bloß mit Bezug auf den unmittelbar darauf erfolgenden eigenen Tod des Patroklos, sondern auch auf seine ihn den Todesdämonen gleichstellende Mordsucht gebraucht worden. Wer den Glauben der Alten an Vorbedeutungen aller Art bedenkt, der wird gewiß diese Vermutung nicht für zu kühn halten.

Mehrfach werden in den homerischen Gedichten Gruppen von 9 Tieren erwähnt. Schon oben haben wir der 9 Ochsen gedacht, die der König von Lykien an 9 Tagen seinem Gast Bellerophontes zu Ehren schlachten ließ, und von dem *Ζεὺς Κηναῖος* auf Euböa berichtet Bakchylides, daß ihm zu Ehren ein Opfer von 9 Stieren dargebracht wurde.[46]) Solche Tatsachen können es uns begreiflich machen, daß der Ausdruck ἐννεάβοιος im Sinne von „9 Stiere wert" in einer Zeit, wo noch das Vieh die Stelle des Geldes vertrat, stehend wurde, um einen ganz festbestimmten Wert oder Preis zu bezeichnen, wie es der Fall zu sein scheint in der berühmten Stelle (*Z* 236), wo der Wert der goldenen Rüstung des Glaukos mit dem der ehernen Schutzwaffen des Diomedes verglichen wird:

χρύσεα χαλκείων, ἑκατόμβοι' ἐννεαβοίων.

Wie ἑκατόμβοια auf den jedem Zeitgenossen aus dem Opferkult geläufigen Begriff einer Hekatombe zurückgeht, so scheint auch der Begriff von ἐννεάβοιος aus dem Opferkult zu stammen und daher ebenfalls einen jedem Hörer ohne weiteres verständlichen weil in der religiösen Praxis ziemlich häufig vorkommenden Wertbegriff zu bezeichnen.[47]) Um ein enneadisches Opfer von $9 \times 9 = 81$ Stieren zu Ehren des Poseidon handelt es sich auch Odyss. γ 5 ff., doch ist bereits Abh. II S. 62 f. nachgewiesen worden, daß das Reich des Nestor eine Enneapolis war, also in 9 πόλεις zerfiel, von denen jede neun Stiere zu opfern hatte (vgl. *B* 591 ff. u. 602. Schol. zu γ 7).

Ob die 9 Hunde der Rinderhirten auf dem Schilde des Achilleus (*Σ* 578) und die 9 τραπεζῆες κύνες des Achilleus (oder Pa-

46) Vgl. damit die Neuneropfer der Germanen und Perser: WEINHOLD a. a. O. S. 6 nebst Anm. 1 u. S. 9 f.

47) Ich halte es demnach für unrichtig, wenn die Scholien A D L a. a. O. behaupten, der Dichter habe eigentlich δεκαβοίων sagen wollen, aber statt dessen ἐννεαβοίων gesagt, weil δ. metrisch unmöglich sei: κεκώλυται ὑπὸ τοῦ μέτρου εἰπεῖν δεκαβοίων.



troklos?), von denen zwei den Manen des Patroklos geopfert wurden, „zufällige“ Enneaden oder typische Zahlen sind, wage ich nicht zu entscheiden. Dasselbe könnte an und für sich auch von den 9 Wildziegen gelten, die jedes der 12 Schiffe des Odysseus nach der Landung auf der Ziegeninsel als Jagdbeute erhält. Da jedoch bei den Griechen der älteren Zeit Fleischspeisen fast immer nur bei Opfermahlzeiten genossen wurden, so wäre es freilich sehr wohl möglich, auch in diesem Falle das zwölffache Opfer einer Enneade, also einer durch den Ritus geheiligten Zahl, von Ziegen anzunehmen.

Mehrfach wird die Neunzahl in Verbindung mit festbestimmten Maßen, wie z. B. *πήχεις*, *ὄργυιαι*, *πέλεθρα*[48]) gebraucht, was einigermaßen an das eben besprochene *ἐννεάβοια* als gangbares Wertmaß erinnert. Auch hier scheinen typische Zahlen vorzuliegen, ebenso wie *E* 860 und *Ξ* 148:

> *ὅσσον δ' ἐννεάχιλοι*[49]) *ἐπίαχον ἢ δεκάχιλοι*
> *ἀνέρες ἐν πολέμῳ, ἔριδα ξυνάγοντες Ἄρηος,*
> *τόσσην ἐκ στήθεσφιν ὄπα κρείων ἐνοσίχθων*
> *ἧκεν* . . . .

Hier soll offenbar der bis zu einem gewissen Grade meßbare laute Schlachtruf, den eine bedeutende Menge von Kriegern gleichzeitig erschallen läßt, dadurch genauer bestimmt werden, daß eine positive Zahl dafür angegeben wird.[50]) Es ist nun für die typische Natur der Neunzahl höchst bezeichnend, daß sie hier neben der Zehn vom Dichter gebraucht wird, um in jedem Hörer, der zugleich kriegerische Erfahrungen besaß, sofort einen ganz bestimmten sozusagen arithmetisch abgemessenen Eindruck hervorzurufen.

---

48) Od. *λ* 311: *ἐννέωροι γάρ τοί γε καὶ ἐννεαπήχεες ἦσαν* ‖ *εὖρος, ἀτὰρ μῆκός γε γενέσθην ἐννεόργυιοι* (s. ob. S. 9). *Ω* 270: *ἐκ δ' ἔφερον ζυγόδεσμον ἅμα ζυγῷ ἐννεάπηχυ* (vgl. damit den *ἄξων ἑπταπόδης* b. Hes. *ἔργα* v. 423 u. dazu Abh. III S. 14). Hy. in Apoll. 104 versprechen die Göttinnen der Iris *μέγαν ὅρμον ἐννεάπηχυν*. *λ* 576 (von Tityos) *ὁ δ' ἐπ' ἐννέα κεῖτο πέλεθρα* (vgl. damit *Φ* 407: *ἑπτὰ δ' ἐπέσχε πέλεθρα πεσών*, nämlich Ares, u. dazu Abh. III S. 10).

49) Vgl. Schol. V z. *Ξ* 148: *Ἀρίσταρχος ἐννέα χείλη ἔχοντες, ἐκ μέρους σώματος*.

50) Ähnlich wird *E* 786 die Zahl 50 gebraucht: *ὃς* (Stentor) *τόσον αὐδήσασχ' ὅσον ἄλλοι πεντήκοντα*.

B 654 wird vom Rhodier Tlepolemos berichtet:

> Τληπόλεμος δ' Ἡρακλεΐδης ἠΰς τε μέγας τε
> ἐκ Ῥόδου ἐννέα νῆας[51]) ἄγεν Ῥοδίων ἀγερώχων,
> οἳ Ῥόδον ἀμφενέμοντο διὰ τρίχα κοσμηθέντες,
> Λίνδον Ἰηλυσόν τε καὶ ἀργινόεντα Κάμειρον.

Dies ist einer der verhältnismäßig seltenen sicheren Belege für die aus der Potenzierung der Drei, nicht aber aus der heiligen Neunerfrist, hervorgegangene Neunzahl. Bekanntlich waren die Rhodier Dorier, die τ 177 Δωριέες τριχάικες genannt werden, d. h. wie bereits Hesiod (fr. 7 Göttl.) und die meisten antiken Erklärer die Stelle verstanden, überall in drei Stämme (oder Städte) geteilt auftreten[52]), daher man hier mit voller Sicherheit annehmen darf, die Gesamtzahl von 9 rhodischen Schiffen sei dadurch entstanden, daß jede der zur rhodischen τρίπολις (Pind. Ol. 7, 18 und Schol.) gehörigen 3 Gemeinden 3 Schiffe zu stellen hatte. Interessant ist es nun zu sehen, daß am Ausgange des 4. Jahrhunderts bei Gelegenheit der großartigen Belagerung von Rhodos durch Demetrios Poliorketes die Rhodier sozusagen eine Neuauflage der alten 9 Schiffe des Tlepolemos vor Troja veranstalteten, indem sie, wie Diodor 20, 93 erzählt, ἐξέπεμψαν . . τῶν νεῶν ἐννέα, διακελευσάμενοι τοῖς ἀφηγουμένοις πανταχῇ πλεῖν καὶ παραδόξως ἐπιφαινο-

51) Ebenso wie hier erscheinen auch in der fingierten Geschichte, die Odysseus dem Eumaios erzählt, 9 Schiffe, mit denen Odysseus, der sich hier für einen Kreter ausgibt, nach Ägypten gefahren sein will (vgl. ξ 248 ἐννέα νῆας ἔστειλα u. ob. S. 21 f.). Da, wie schon andere bemerkt haben, in dieser Erzählung ebenso wie in der ganz ähnlichen τ 165 ff. auffallenderweise noch weitere enneadische Angaben vorkommen (v. 230: εἰνάκις ἀνδράσιν ἦρξα; 240 εἰνάετες) und außerdem gerade in kretischen Kulten und Mythen die Neunzahl besonders häufig ist (vgl. in der ganz ähnlichen ebenfalls auf Kreta spielenden Lügenerzählung des Odysseus im Buche τ v. 179 ἐννέωρος u. ἐννήκοντα πόληες v. 174; Abh. I S. 22 ff.), so liegt es nahe, die drei Enneaden dieser Erzählung aus kretischen Verhältnissen zu erklären. Anderseits wäre es freilich auch möglich in dem εἰνάκις eine typische Zahl zu erblicken, die im letzten Grunde auf den bekannten uralten hieratischen Brauch zurückzuführen wäre, gewisse Riten oder Zaubersprüche (ἐπῳδαί) etc. 9 mal hintereinander zu wiederholen (s. Abh. II S. 65 Anm. 153).

52) Hesiod fr. 7 Göttl. = fr. 8 Ki: πάντες δὲ τριχάϊκες καλέονται, ‖ οὕνεκα τρισσὴν γαῖαν ἑκὰς πάτρης ἐδάσαντο. Schol. z. τ 177: τριχάϊκες] τριχῇ διαιρεθέντες. Schol. D z. *B* 668: τριχθὰ δὲ ᾤκηθεν καταφυλαδόν] τριχῶς δὲ οἰκισθέντες ταῖς πατρῴαις ἐχρήσαντο φυλαῖς. Schol. A: οὐκ ἐπὶ τῆς αὐτῆς οἰκοῦντες πόλεως ἀλλὰ τριχῇ διασπαρέντες . . . Mehr b. O. MÜLLER Dorier I 109, 2. II, 75 ff. u. 78. 96, 6.

μένους ἃ μὲν βυθίζειν τῶν ἁλισκομένων πλοίων, ἃ δὲ κατάγειν εἰς τὴν πόλιν. Dann heißt es weiter: *ἐκπλευσάντων δὲ τούτων καὶ τριχῇ διαιρεθέντων, Δαμόφιλος μὲν ἔχων ναῦς τὰς [τρεῖς?] καλουμένας παρὰ Ῥοδίοις φυλακίδας ἔπλευσεν εἰς Κάρπαθον . . . Μενέδημος δὲ τριῶν ἀφηγούμενος . . . πλεύσας . . . ἐπὶ Πάταρα . . . ἐξαπέστειλεν εἰς τὴν Ῥόδον . . . τῶν δὲ ὑπολοίπων νεῶν τριῶν Ἀμύντας ἡγούμενος ἔπλευσεν ἐπὶ νήσων . . .* Daß hier in der Tat eine Reminiszenz der Rhodier an ihre 9 Schiffe zur Zeit des trojanischen Krieges unter Tlepolemos und an ihre damalige Dreiteilung (*B* 656: *διὰ τρίχα κοσμηθέντες*; ib. 668: *τριχθὰ δὲ ᾤκηθεν καταφυλαδόν*; *τ* 177: *Δωριέες τριχάϊκες*) vorliegt, scheint mir auch daraus hervorzugehen, daß Diodor in seinem Bericht von der Dreiteilung der 9 rhodischen Kaperschiffe genau denselben Ausdruck gebraucht, mit dem die antiken Scholiasten das *Δωριέες τριχάϊκες* (*τ* 177) zu erklären suchen, nämlich *τριχῇ διαιρεθέντες.*[53]) Es ist demnach die Vermutung gerechtfertigt, daß eben dieser Ausdruck in dem zum Zwecke der Aussendung jener 9 Kaperschiffe von den Rhodiern gefaßten Volksbeschluß vorkam und eine stolze Reminiszenz an die berühmte Erwähnung der Rhodier im 2. Buche der Ilias bilden sollte. Dieselben Zahlen 3 und 9 und außerdem noch die aus ihnen entstandene 27 begegnen auch in einer Opfervorschrift des ebenfalls von Doriern besiedelten und in 3 *φυλαί* (9 *ἐνάται* usw.) zerfallenden koischen Staates (s. PROTT, Fasti sacri p. 19 ff.; NILSSON, Griech. Feste S. 18; s. oben S. 8 Anm. 9).

Was ferner die *ἐννήκοντα πόληες* Kretas anlangt (*τ* 174), so haben sich schon die antiken Erklärer redlich bemüht, diese Angabe mit dem „*Κρήτην ἑκατόμπολιν*" (*B* 649) in Einklang zu bringen (vgl. die Scholien zu *B* 649; *τ* 174 und Ephoros bei Strab. 479; O. MÜLLER, Dorier I 103, 3). Bereits im Altertum gab es zwei verschiedene „Lösungen" (*λύσεις*) dieses Widerspruchs. Nach der einen von ihnen bedeutet die Rundzahl 100 (= *πολλαί*) keinen Widerspruch mit der genaueren Zahlangabe *ἐννήκοντα* der Odyssee — eine Annahme, der sich auch die meisten Neueren angeschlossen haben (vgl. z. B. FÄSI und AMEIS zu *τ* 174) —, nach der anderen hätte Kreta vor dem trojanischen Kriege nur 90, nach ihm dagegen

53) Es ist demnach nicht unwahrscheinlich, daß dieses Glossem zugleich die rhodische Interpretation des homerischen *τριχάϊκες* enthielt.



100 Städte gehabt oder umgekehrt, indem entweder *μετὰ τὰ Τρωικά* zu den bisherigen 90 Städten noch 10 hinzugegründet (Ephoros fr. 62 a. a. O.) oder während der Abwesenheit des Idomeneus vor Troja von seinen Feinden 10 von den früheren 100 Städten zerstört worden seien. Meine eigene Ansicht über diese Frage habe ich bereits Abh. I S. 23 Anm. 87 ausgesprochen und finde auch jetzt nach erneuter Erwägung keinen Anlaß von ihr abzugehen. Da ich es für durchaus unwahrscheinlich halte, daß die Zahl 100 in *ἑκατόμπολις* ***B*** 649 im altepischen Sprachgebrauch eine „dekadische Abrundung" der eigentlich gemeinten Zahl 90 bedeutet habe, so bleibt in der Tat keine andere Erklärung des unleugbaren Widerspruchs, in dem die beiden Zahlen zueinander stehen, übrig als die Annahme, daß es sich hier um zwei verschiedene Überlieferungen handelt: nach der einen von ihnen zählte Kreta nur 90, nach der andern 100 Städte. Dabei muß natürlich unentschieden bleiben, ob diesen beiden verschiedenen Traditionen historische Tatsachen zugrunde liegen oder nicht. Sicher ist nur, daß ein solches Schwanken zwischen dem enneadischen und dekadischen Prinzip auch sonst vorkommt, und zwar ganz besonders gerade in kretischen Sagen und Kulten: so schwankt z. B. die Zahl der Kureten zwischen 9 und 10, die Zahl der idäischen Daktylen zwischen 90 und 100 (s. Abh. I S. 23 f. Anm. 87 u. 89). Ganz ähnlich ist das mehrfach von uns konstatierte Schwanken zwischen 7 und 9 (s. oben S. 9 f.) und zwischen 7 und 10 (Abh. I S. 41 f. 50) zu beurteilen. Im allgemeinen kann man wohl die bereits früher geäußerte Annahme für richtig halten, daß das hebdomadische und enneadische Prinzip meist älter ist als das dekadische (vgl. Abh. I S. 70 f.), dessen Vorteile man erst nach Einführung des in 3 Dekaden zerfallenden 30tägigen Monats eingesehen zu haben scheint.

Das letzte Glied dieser langen Reihe möge bilden die schwierige Stelle in Hesiods Theog. 786 ff., wo von Okeanos und Styx, dem Schwurquell der Götter, gesagt wird:

> *ψυχρόν [ὕδωρ], ὅ τ' ἐκ πέτρης καταλείβεται ἠλιβάτοιο,*
> *ὑψηλῆς· πολλὸν δέ θ' ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης*
> *ἐξ ἱεροῦ ποταμοῖο ῥέει διὰ νύκτα μέλαιναν*
> *'Ωκεανοῖο κέρας· δεκάτη δ' ἐπὶ μοῖρα δέδασται.*

> ἐννέα[54]) μὲν περὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης
> δίνῃς ἀργυρέῃς εἱλιγμένος εἰς ἅλα πίπτει,
> ἡ δὲ μί'[55]) ἐκ πέτρης προρέει μέγα πῆμα θεοῖσιν.

Unmittelbar an diese Schilderung des Okeanos und der Styx schließen sich die bereits oben (S. 23) besprochenen Verse, welche von der Bestrafung meineidiger Götter durch 9jährige schwere Krankheit und darauf folgende ebenfalls 9jährige Verbannung aus dem Olymp, die erst im 10. Jahre aufhörte, handeln.

Schon aus dieser engen Verbindung, in der die beiden für das nahe Verhältnis zwischen Okeanos und Styx bezeichnenden Zahlen 9 und 10 mit den beiden 9jährigen, erst im 10. Jahre aufhörenden Strafen für meineidige Götter zu stehen scheinen, dürfte mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu schließen sein, daß es sich auch bei Okeanos und Styx ebenso wie bei den beiden enneadischen Fristen im Grunde um hieratische Zahlen handelt. Bestätigt wird diese Annahme noch weiter durch die Beobachtung,

---

54) Wahrscheinlich mit Bezug auf dies ἐννέα heißt es bei dem Neupythagoreer Nikomachos v. Gerasa (p. 144⁶ 39 der Bibliothek des Photios) von der ἐννάς: ὠκεανὸς γὰρ αὐτοῖς [d. h. τῷ Νικομάχῳ καὶ τοῖς αὐτοῦ διδασκάλοις: p. 143a 37] αὕτη περιρρεῖ τε [so Bekker a. a. O.] καὶ ὁρίζων [= 'finis' b. Mart. Capella 741] ἀνυμνεῖται. — Übrigens mache ich darauf aufmerksam, daß dieselbe Teilung eines Ganzen in 10 Teile und die Gegenüberstellung des einen Zehntels und der übrigen neun Zehntel auch sonst im höheren Altertum üblich war. Man denke z. B. an die 9 Typen böser Weiber bei Simonides Amorginus Bergk² fr. 7, denen nur éin Typus guter Frauen gegenübersteht, sowie an die Vorstellung, daß der Honig nur zu einem Zehntel (δέκατον μέρος) reine Ambrosia (ἀθανασία) enthalte: Schol. Pind. Pyth. 9, 113, Tzetz. Hist. 8, 983, Roscher, Nektar u. Ambrosia S. 43 Anm. 94, Ov. Met. 12, 97. Nach Ibykos (fr. 33 Bergk) b. Athen. 39b betrug die Süßigkeit des Honigs nicht ein Zehntel sondern ein Neuntel (ἔνατον μέρος) der Süßkraft reiner Ambrosia. Für ἔνατον wollte allerdings Meineke unter Berufung auf das Pindarscholion hier δέκατον schreiben. Das ist jedoch wenig wahrscheinlich im Hinblick auf das ausdrückliche Zeugnis des Athenaios a. a. O.: Ἴβυκος δέ φησι τὴν ἀμβροσίαν τοῦ μέλιτος κατ' ἐπίτασιν ἐνναπλασίαν ἔχειν γλυκύτητα. Offenbar hängt dieses ἐνναπλάσιος mit der weiter unten zu besprechenden Anschauung zusammen, daß die Neun ein ἀριθμὸς τέλειος sei. Pythagoreische Annahme war es: τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναι [ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν], ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν. Aristoteles Met. A. 5 = p. 985b 23ff. = Diels Vorsokr. S. 281, 12.

55) Vgl. Nikom. a. a. O. S. 143a 28: καὶ Στύγα δὲ αὐτὴν [τὴν μονάδα] τερατολογοῦσι καὶ φρικωδίαν καὶ ἀμιξίαν καὶ βάραθρον ὑποχθόνιον καὶ λήθην.



daß auch sonst für die Styx als Teil des Okeanos und Fluß der Unterwelt gerade enneadische Bestimmungen charakteristisch sind.

Vgl. Verg. Geo. 4, 478:

> Quos circum limus niger et deformis arundo
> Cocyti tardaque palus inamabilis unda
> Alligat et novies Styx interfusa coercet.

Aen. 6, 438:

> Fas obstat tristique palus inamabilis unda
> Alligat et novies Styx interfusa coercet.

Wie hier bei dem wohl sicher aus alter Überlieferung schöpfenden Vergil die Styx (als Person die Tochter, als Quelle oder Fluß der 10. Teil des Okeanos) die Insassen des Totenreiches mit 9facher Schranke umgibt, so daß sie trotz heftigen Verlangens nicht zur Oberwelt zurückkehren können, so umströmt dort bei Hesiod Okeanos mit 9 Teilen seines (süßen) Gewässers die Erde und das Salzmeer (θάλασσα; s. WEIZSÄCKER im Lexikon d. Mythol. III Sp. 810ff.) und bildet so gewissermaßen ebenfalls eine 9fache Schranke zwischen den beiden Welten des Todes und des Lebens.[56]) Wir werden im folgenden Abschnitte sehen, daß jene Anschauung Vergils sehr wahrscheinlich aus der orphischen Lehre stammt, die sich auch hier wieder mit der hesiodischen nahe verwandt zeigt, weil sie entweder aus dieser oder mit ihr zusammen mehrfach aus derselben Urquelle geschöpft hat.[57]) Daß diese Urquelle im Grunde keine andere ist als der uralte den Griechen mit den Indern, Persern, Italikern und Germanen gemeinsame Glaube an die sozusagen eschatologische Bedeutung der Neunzahl, dürfte aus dem, was Abh. II S. 63 ff. und oben (Abh. IV) S. 15 über die ἔνατα, sowie über die enneadischen Gebräuche im Toten-, Lustrations-

56) Man könnte übrigens in diesen beiden Fällen ebenso wie im Hinblick auf Hesiods Vorstellung von der Entfernung des Olymps von der Erde und der Erde vom Tartaros (s. ob. S. 17) recht wohl von einer kosmischen Bedeutung der Neunzahl reden, insofern es sich hier wie dort nicht bloß um hieratische sondern auch um kosmische Dinge und Verhältnisse handelt.

57) Vgl. ROHDE, Psyche² II S. 105 A. 2: „Auf die hesiodische Theogonie hat orphische Lehre keinerlei Einfluß gehabt, wohl aber ist umgekehrt die orphische Lehre durch die altgriechische Theologie, deren Bruchstücke in dem hesiodischen Gedichte zusammengeordnet sind, stark beeinflußt worden." Vgl. Anm. 61.

und Zauberkulte der Griechen, Inder, Perser, Römer gesagt ist, mit ziemlicher Deutlichkeit hervorgehen.[58])

Werfen wir jetzt noch, um einen sicheren Anhalt für das weitere Vordringen unserer Untersuchung zu gewinnen, einen kurzen Rückblick auf die wichtigsten Ergebnisse dieses Abschnitts, so haben wir folgende Hauptresultate festzustellen:

1) Die enneadischen Fristen und Bestimmungen sind im älteren Epos sehr viel zahlreicher als die hebdomadischen; letztere überwiegen dagegen im Kultus und Mythus.

2) Die enneadischen Tagfristen des älteren Epos (18 bei Homer, 3 bei Hesiod) tragen noch deutlich ihren hieratischen Ursprung zur Schau: sie beziehen sich nämlich meist:

a) auf Opferfestschmäuse;

b) auf religiöses Fasten;

c) auf Totenklagen;

d) auf die Dauer göttlichen Zorns (9tägige Epidemie der Griechen vor Troja, 9tägiges Liegen der getöteten Niobiden);

e) auf Geburtswehen einer Göttin (Leto);

f) auf die Entfernung des Olymps von der Erde und der Erde vom Tartaros.

3) Auch die enneadischen Jahr- und Geschlechterfristen sind im älteren Epos viel häufiger als die entsprechenden hebdomadischen. Den 4 hebdomadischen Jahrfristen bei Homer stehen 12 enneadische gegenüber, wozu noch mehrere bei Hesiod und Panyassis kommen (s. Abh. I S. 19ff.)[59]). Von hebdomadischen Geschlechterfristen läßt sich aus dem Kreise des älteren Epos nur eine einzige (Hesiod. fr. 178 Kinkel; vgl. auch Phlegon Mirab. 4) nachweisen, während die Zahl der enneadischen γενεαί des hesiodischen Fragments 163 Göttl. = 207 Ki. eine fast unbeschränkte ist, was auf eine uralte enneadische, in hesiodisch-orphischen Kreisen übliche (s. unten S. 41ff.) Zahlentheorie hinweist. Wir werden später sehen, daß diese Theorie höchst wahrscheinlich

58) Vgl. auch Kägi, D. Neunzahl b. d. Ostarien = Philol. Abhandlungen f. Schweizer-Sidler S. 1ff. [50ff.]. Diels, Sibyllin. Blätter S. 40f. Weinhold, Die myst. Neunzahl b. d. Deutschen = Abh. d. Berl. Akad. 1897 S. 43f.

59) Hierher gehört vielleicht auch der δέκα πλείους ἐνιαυτούς dauernde Gigantenkampf (Hes. Theog. 635 f.), wenn Preller-Robert, Griech. Myth. I 57 Recht haben sollten, die im Gegensatz zu Welcker und Anderen (s. Abh. I S. 9) hier an 10 Jahrenneaden denken.

mit der Einrichtung des ältesten nach enneadischem Prinzip gestalteten Rechenbretts der Griechen (der regula novenaria des Varro l. l. 9, 86ff.) zusammenhängt.[60])

4) Die übrigen enneadischen Bestimmungen des älteren Epos lassen sich fast alle ohne Schwierigkeit direkt oder indirekt aus den enneadischen Fristen erklären, wofür namentlich *Z* 174

ἐννῆμαρ ξείνισσε καὶ ἐννέα βοῦς ἱέρευσεν

und *λ* 311ff.:

ἐννέωροι γάρ τοί γε καὶ ἐννεαπήχεες ἦσαν
εὖρος, ἀτὰρ μῆκός γε γενέσθην ἐννεόργυιοι

sichere Belege sind (vgl. Abh. II S. 10). — Ferner lassen sich die enneadischen Gruppen von Helden, Herolden und Kampfrichtern bei Homer mit Leichtigkeit auf das hieratische Prototyp der 9 Musen, 9 Kureten, 9 Telchinen, der 9 Gruppen von je 9 Männern beim spartanischen Karneienfest usw. zurückführen; die 3 × 9 von Patroklos vor Troja erlegten Feinde erinnern an die ter novenae virgines des graecus ritus in Rom, das Opfer von 9 Stieren *Z* 174 an das enneadische Stieropfer im Kult des Zeus Kenaios (Abh. II S. 59) usw.

5) Sehr selten kommt der Fall vor, daß die 9 aus Potenzierung der 3 entstanden ist (vgl. *B* 654).

6) Hie und da lassen sich Anklänge an orphische Anschauungen nachweisen (s. ob. Anm. 33 u. S. 37).

7) Die Frage, woher es kam, daß in der Zeit des heroischen Epos die enneadischen Fristen und Bestimmungen die wahrscheinlich älteren und im griechischen Kultus und Mythus noch häufigeren hebdomadischen so stark in den Hintergrund gedrängt haben, läßt sich wohl am besten dahin beantworten, daß man im Anfang dieser Epoche statt des alten 28tägigen Monats mit seinen 4 Wochen zu je 7 Tagen bereits den 27tägigen in 3 neuntägige Wochen zerfallenden Monat und außerdem wohl auch das lauter enneadische Reihen aufweisende Rechenbrett eingeführt hatte.

---

60) Bei dieser Gelegenheit möchte ich überhaupt die Frage aufwerfen, ob nicht das jedenfalls sehr alte aus lauter enneadischen Reihen bestehende Rechenbrett einen sehr bedeutenden Einfluß auf das Überwiegen des enneadischen Prinzips über das hebdomadische in der Zeit des älteren Epos ausgeübt haben könnte.

II.

Die Enneaden der Orphiker.

Bei der vielfachen und anerkannten Beeinflussung der orphischen Lehren einerseits durch die hesiodischen Lehrgedichte[61]), anderseits durch die Kulte des Dionysos und Apollon, in denen nicht bloß die Sieben-, sondern auch die Neunzahl eine ziemliche Bedeutung erlangt hatte (s. Abh. II S. 54 f. 57 f.), ist es leicht begreiflich, daß in den orphischen Gedichten und Überlieferungen neben den Hebdomaden auch die Enneaden eine gewisse Rolle gespielt haben. Wir haben hier, unserem prinzipiellen Standpunkt entsprechend, zunächst auf die nach unserer Ansicht ältesten und ursprünglichsten aller Enneaden, nämlich die enneadischen Fristen, die uns bei den Orphikern entgegentreten, einen kritischen Blick zu werfen.

Bereits im vorigen Abschnitte ist vorübergehend der Tatsache gedacht worden, daß nach orphischen Überlieferungen der Stifter der orphischen Sekte, also Orpheus selbst, ebenso wie die erythräische Sibylle[62]) und der apollinische Prophet Teiresias[63]) eine Lebensdauer von 9 *γενεαί* erreicht haben sollte.[64]) Im

---

61) S. ROHDE, Psyche² II S. 113. 118 A. 4. 119 A. 2. 121 A. 132 A. 1 a. E. Die Frage der Abhängigkeit der Orphiker von Hesiod bedarf wohl einer eingehenden Erörterung.

62) Vgl. Phlegon *π. μακροβ.* VI = F. H. G. III S. 610b, wo sicher *ἐννέα* (nicht *δέκα*) *γενεάς* zu schreiben ist nach Abh. III S. 203.

63) Tzetz. z. Lyk. 682: *φασὶν αὐτὸν* [Teiresias] *ἑπτὰ γενεὰς ζῆσαι, ἄλλοι δὲ ἐννέα.*

64) Suid. s. v. *Ὀρφεύς . . . βιῶναι δὲ γενεὰς ἐννέα, οἱ δὲ ια' φασίν.* Vgl. dazu Abh. II S. 54 A. 125. Die Angabe von 11 *γενεαί* (= *ια'*) ist, wenn richtig, nicht leicht zu deuten. Vielleicht beruht sie auf einer verschiedenen Auffassung von *γενεά* (s. d. folg. Anm. 65). Jedenfalls mache ich darauf aufmerksam, daß in 3 Fällen bedeutungsvolle Zahlen herauskommen: wenn man nämlich die *γενεά* zu 20 oder zu 30 oder zu 40 Jahren rechnet. Im ersten Falle ergeben sich 220, im zweiten 330, im dritten 440 Jahre, das sind entweder 2 oder 3 oder 4 'saecula' (*γενεαί* s. Anm. 10 S. 9) zu je 110 Jahren (s. d. folg. Anm.).

Hinblick auf die außerordentlich weit auseinandergehenden Auffassungen[65]) des Begriffes *γενεά* fragt es sich nun, wie man ihn in diesem Falle zu deuten hat. Die bei weitem wahrscheinlichste Erklärung hat, wie mir scheint, R. HIRZEL in seinem ebenso gelehrten wie geistvollen Aufsatze über die Zahl 40 (Sächs. Berichte 1885) S. 36 gegeben, indem er nicht bloß das Vorkommen 40jähriger *γενεαί* auch bei den Griechen nachgewiesen, sondern auch darauf aufmerksam gemacht hat, daß, sobald man für das oben S. 24 f. behandelte hesiodische Fragment (GÖTTLING nr. 163, KINKEL nr. 207), worin die Lebensdauer der Krähe (*λακέρυζα κορώνη*) *ἐννέα γενεαῖς ἀνδρῶν* gleichgesetzt wird, und ebenso auch für die Angaben über die Lebensdauer des Orpheus und Teiresias die *γενεά* zu 40 Jahren annimmt, in allen diesen Fällen die höchst bedeutungsvolle Zahl von 360 Normaljahren herauskommt, also eine Zahl, die der Summe der Tage des Sonnenjahres etc.[66]) ungefähr entsprechen würde. Die Annahme eines so hohen Lebensalters wird aber nicht bloß durch verschiedene mehr oder weniger entsprechende Analogien aus dem klassischen und orientalischen Altertum, sondern namentlich auch durch den bedeutsamen Umstand gestützt[67]), daß gerade nach orphischer Lehre die Menschen der glücklicheren Vorzeit ein sehr hohes

---

65) Ich stelle hier kurz die mir bekannt gewordenen Auffassungen von *γενεά* zusammen:

= 1 *ἐνιαυτός* Plut. de def. or. 11.
= 7 *ἔτη*: *ἰατρ.* b. Artem. on. 2, 70 = Suid. s. v. *γενεά*.
= 20 (*κ'*) *ἔτη* }
= 25 (*κε'*) *ἔτη* } Hesych. s. v. *γενεά: τὴν δὲ γενεὰν ὑφίστανται ἐτῶν οἱ μὲν κ', οἱ δὲ κε', οἱ δε λ'*. Heraklit b. Plut. a. a. O.; *ἔτη τριάκοντα*;
= 30 (*λ'*) *ἔτη* } vgl. Censorin 17, 2. Zeno Cit. fr. 133 Arnim. BEKK. An. 231, 15.
= $33^1/_3$ Jahr: Herod. 2, 42; vgl. HIRZEL a. a. O. S. 25 u. ob. Anm. 37;
= 40 Jahr: HIRZEL a. a. O. S. 22 A. 2. S. 33 ff.;
= 100 Jahr: Artemid. on. II c. 70 S. 157; HIRZEL S. 25 A. 4 u. 5;
= 108 Jahr: Plut. de def. or. 11; vgl. Auson. id. 18, 1: 'Ter senos' etc.
= 110 Jahr: Censor. 17, 9. Horat. ca. saec. 21. Phlegon *π. μακροβ.* VI = F. H. Gr. III S. 610b; s. Abh. III S. 203. WISSOWA, Rel. u. Kult d. Röm. S. 365;
= 120 Jahr: Tac. dial. de or. 17. HIRZEL S. 26 ff. u. S. 28, 1.

66) Welche Rolle die 360 in Babylonien gespielt hat, ist bekannt (s. ED. MEYER, Gesch. d. Alt. I § 156, vgl. auch Plut. Tischr. 8, 4, 5, 3; s. Anm. 68). — Im übrigen mache ich darauf aufmerksam, daß auch die *γενεά* Herodots zu $33^1/_3$ Jahren gerechnet mit 9 multipliziert die schöne runde Summe von genau 300 Jahren ergeben würde. Vgl. aber HIRZEL a. a. O. S. 23 ff.

67) S. HIRZEL a. a. O.

Alter erreichten. So bezeugt Plutarch, Symp. 8, 4, 2 (vgl. LOBECK, Agl. 513. ROHDE, Psyche² II S. 121 A.): Ὁ δὲ φοίνιξ μακρόβιόν ἐστιν ἐν τοῖς μάλιστα τῶν φυτῶν, ὥς που καὶ τὰ Ὀρφικὰ [= ABEL r. 246] ταῦτα μεμαρτύρηκε·

ζῶον δ' ἴσον ἀκροκόμοισι
φοινίκων ἔρνεσσι.

Nun erinnere man sich, daß der langen Lebensdauer der φοίνικες, die das Neunfache eines Rabenlebens (κόραξ) betragen soll, auch in dem eben erwähnten hesiodischen Bruchstücke gedacht wird, woraus abermals erhellt, wie nahe die Anschauungen der Orphiker denen des Hesiod stehen. Da wir nun oben gezeigt haben, daß jenem Hesiodeum eine sehr entwickelte Enneadentheorie zugrunde liegt, so dürfte das Gleiche wohl auch für das obige Fragment der Orphika anzunehmen sein. Unter dieser Voraussetzung ergibt sich — die γενεά zu 40 Jahren gerechnet — für die Lebensdauer der φοίνικες nach hesiodisch-orphischer Anschauung die sehr beträchtliche (enneadische!) Summe von 38880 Normaljahren oder mit anderen Worten von 972 d. i. $9 \times 9 \times 12$ γενεαί zu je 40 Jahren: das ist gewiß ein Resultat, wie es, vom Standpunkte einer Enneadentheorie aus betrachtet, kaum überraschender und zugleich einleuchtender gedacht werden kann.[68]) So wird uns durch die vorstehende, und, wie ich glaube, kaum anzuzweifelnde Interpretation des hesiodischen und des orphischen Bruchstückes zugleich ein vollkommener Ersatz geboten für das bisherige Fehlen eines Zeugnisses für eine im 7. und 6. Jahrhundert übliche Einteilung des normalen menschlichen Lebens in Enneaden von Jahren, das als willkommene Parallele zu dem schönen solonischen Zeugnisse für die hebdomadische Einteilung des Lebens (s. Abh. III S. 15) gelten könnte.

Bekanntlich haben schon vor Heraklit und den Stoikern die Orphiker die Idee eines Weltjahres, d. h. einer ganz bestimmten aus tausenden von Jahren bestehenden Periode, ausgesprochen, innerhalb deren das Leben des Kosmos, sein Entstehen und Ver-

68) Bei dieser Gelegenheit möchte ich auch erwähnen, daß nach babylonischer Auffassung die Dattelpalme 360 fachen Nutzen stiftet: vgl. Plut. Tischr. 8, 4, 5, 3: Βαβυλώνιοι μὲν γὰρ ὑμνοῦσι καὶ ᾄδουσιν ὡς ἑξήκοντα καὶ τριακόσια χρειῶν γένη παρέχον αὐτοῖς τὸ δένδρον. Man erkennt daraus, wie vielseitig schon im höchsten Altertum dieser Baum die mathematische Phantasie angeregt hat.



gehen sich abspielt. Das entscheidende Zeugnis bei Censorinus de die nat. 18, 11 (vgl. LOBECK Agl. p. 792; ABEL, Orphica fr. 249; ROHDE, Psyche² II S. 123f. A. 2) lautet: Cuius [magni] anni hiemps summa est cataclysmos, quam nostri diluvionem vocant, aestas autem ecpyrosis, quod est mundi incendium. nam his alternis temporibus mundus tum exignescere tum exaquescere videtur. hunc Aristarchus putavit annorum vertentium IIcccclxxxiiii [2484], Aretes Dyrrachinus VDLII [5552], Heraclitus et Linus XDCCC[69]) [10800], Dion XDCCCLXXXIIII [10884], Orpheus Cxx [?], Cassandrus tricies sexies centum milium: alii vero infinitum esse nec umquam in se reverti existimarunt. Das orphische Weltjahr bezeugt übrigens auch im allgemeinen Plutarch de def. orac. 12 mit den Worten: *ὁρῶ τὴν Στωϊκὴν ἐκπύρωσιν, ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου καὶ τὰ Ὀρφέως ἐπινεμομένην ἔπη, οὕτω καὶ τὰ Ἡσιόδου*, woraus hervorzugehen scheint, daß auch in diesem Punkte eine gewisse Übereinstimmung zwischen den Lehren des Hesiod und denen des Orpheus herrschte. Leider ist die Zahl der gewöhnlichen Jahre, welche nach orphischer Lehre auf ein Weltjahr gehen, bei Censorin a. a. O. unheilbar verdorben. Das erhellt schon aus der Tatsache, daß es sich hier ebenso wie in den vorhergehenden Paragraphen 8ff. um eine aufsteigende Reihe handelt, in deren Mitte sich, wie man leicht erkennt, eine so niedrige Zahl wie Cxx sehr schlecht ausnimmt. So muß, bis etwa ein neuer Fund

---

69) Vgl. Doxogr. p. 364, 5: *Ἡράκλειτος ἐκ μυρίων ὀκτακισχιλίων ἐνιαυτῶν ἡλιακῶν. — Διογένης ὁ Στωϊκὸς ἐκ πέντε καὶ ἑξήκοντα καὶ τριακοσίων ἐνιαυτῶν τοσούτων, ὅσος ἦν ὁ καθ' Ἡράκλειτον ἐνιαυτός "Αλλοι δὲ διὰ ἑπτακισχιλίων ἑπτακοσίων ἑβδομήκοντα ἑπτά.* Vgl. DIELS, Vorsokrat. p. 64 ob., wo statt *μυρίων ὀκτακισχιλίων* gelesen wird *μυρίων ὀκτακοσίων* (s. auch ZELLER, I⁴ S. 640 Anm. 2). SCHUSTER (Heraklit S. 375f.) vermutet, Heraklit habe der Welt wie dem Menschen (s. S. 650, 2) einen Kreislauf von 30 Jahren und jedem Weltjahr statt 12 Monaten 12 Jahrhunderte zugeschrieben; von den 36000 Jahren (man beachte die enneadische Zahl!), die man so erhalte, fielen auf die *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* je 18000 (= 2 × 9000 = 9 × 2000) Jahre. Diese Vermutung SCHUSTERS wird noch wahrscheinlicher, wenn man das durchaus enneadisch geordnete uralte Rechenbrett der Griechen in Betracht zieht, dessen Reihen immer je 9 *ψῆφοι* zählten (vgl. dazu Varros 'regula novenaria': de l. l. 9, 86ff. und unten Kap. V^A). Übrigens verträgt sich mit SCHUSTERS Annahme ziemlich gut die von BERNAYS (Rh. Mus. N. F. VII, 108), der da meint, jene Zahl von 18000 Jahren sei aus den ebenfalls enneadisch gebildeten Zahlen bei Hesiod fr. 163 Göttl. herausgeklügelt (vgl. dazu ZELLER a. a. O.).

erwünschte Auskunft gibt, die Zahl der Jahre der orphischen Weltperiode vorläufig unbestimmt bleiben, doch ist zweierlei sicher, nämlich: 1) daß es sich um eine Zahl handelt, die größer ist als die unmittelbar vorhergenannte von 10884 Jahren, und 2) daß sie auch größer sein muß als die in dem oben behandelten, wie es scheint auch von den Orphikern anerkannten Hesiodeum, nach dem die Lebensdauer eines φοίνιξ nicht weniger als 38880, die Lebensdauer einer νύμφη das Zehnfache dieser Zahl betrug. Bei dem enneadischen Charakter dieser Zahl und der Abhängigkeit der Orphiker von den Lehren Hesiods ist es aber durchaus denkbar, daß auch das Weltjahr der Orphiker auf der Enneadentheorie beruhte.[70])

Eine gewisse Bestätigung dieser Annahmen läßt sich übrigens auch der Tatsache entnehmen, daß die orphische und die hesiodische Lehre auch hinsichtlich der Dauer der Bestrafung meineidiger Götter auffallend übereinstimmten. Vergl. Serv. z. Verg. A. 6, 565 = Abel, Orphica fr. 157: „Fertur namque ab Orpheo quod dii peierantes per Stygem paludem novem annorum spatio puniuntur in Tartaro". Das erinnert deutlich an die oben (S. 23) besprochene Stelle der hesiodischen Theogonie, nach der ein Meineid der Götter zunächst durch eine schwere 9 volle Jahre dauernde Krankheit und sodann durch eine ebenso lange währende Verbannung aus dem Olymp bestraft wird, die erst im 10. Jahre (δεκάτῳ ἔτεϊ) zu Ende geht.

Es bedarf keiner weiteren Erörterung, wie nahe sich diese 9jährige Bestrafung meineidiger Götter bei Hesiod und Orpheus mit jenem ebenfalls 9 Jahre in Anspruch nehmenden Sühneverfahren (Selbstverbannung) gegenüber Göttern und Menschen berührt, von dem bereits im vorigen Abschnitte, sowie in Abh. I S. 24 ff. die Rede gewesen ist. In allen diesen Fällen handelt es sich übrigens nicht, wie noch E. Rohde, Psyche² II S. 211 A. 2 annimmt, um die spätere historische Ennaëteris von 99 Monaten, d. h. 8 Jahren (Oktaëteris!) und 3 Schaltmonaten, sondern vielmehr, wie ich bereits in Abh. I S. 73 nachzuweisen versucht habe, um die echte

70) Eine hebdomadische Parallele zu diesem vermuteten enneadischen orphisch-hesiodischen Weltjahre würde bilden das oben Anm. 69 a. A. erwähnte Weltjahr von 7777 Sonnenjahren; s. Abh. III S. 169. 209 u. ö.



alte Ennaëteris von $9 \times 12 = 108$ Monaten[71]), die erst mit dem Beginn des 10. Jahres zu Ende ist. Wenn der mehrfach von orphischen Anschauungen beeinflußte Pindar (s. ROHDE, Psyche [2]II S. 216ff.) in einem schönen Bruchstücke (nr. 98 Boeckh), wohl sicher im Hinblick auf die alte 9 jährige Sühnefrist, sagt:

> *Οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος*
> *δέξεται, ἐς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτεϊ*
> *ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν . . .*

so hat sich Pindar in diesem Falle entweder ungenau ausgedrückt oder eine Verwechselung der alten Ennaëteris der mythischen Zeit mit der späteren Schaltfrist von 99 Monaten, die eigentlich eine Oktaëteris war, zu Schulden kommen lassen. Für beide Möglichkeiten lassen sich evidente Beweise beibringen. So ist es z. B. eine Ungenauigkeit des Ausdrucks oder der Zählung, wenn mehrfach dem trojanischen Kriege, der nicht 99 sondern volle 108 Monate dauerte und erst beim Beginn des 10. Jahres zu Ende war (S. 20 f. Aesch. Ag. 504), eine 10jährige Dauer zugeschrieben wird, z. B. Apollod. epit. 3, 15 *δεκαετεῖ χρόνῳ*, Antiphan. 3, 25 Mein.: *ὁ μὲν Μενέλεως ἐπολέμησ' ἔτη δέκα ‖ τοῖς Τρωσὶ διὰ γυναῖκα τὴν ὄψιν καλήν.* Eubul. 3, 262 M.: *ἐνιαυτοὺς δέκα*; vgl. auch Pherekyd. fr. 94 b. Tzetz. z. Lyk. 570, wo in einem Atem von *τὰ ἐννέα ἔτη* des trojanischen Krieges und von *τῷ δεκάτῳ χρόνῳ Τροίας κρατῆσαι* gesprochen wird, usw.[72]) — Eine entschiedene Verwechselung der alten und der neuen Ennaëteris, die genau genommen eine

71) Sollte mit dieser Zahl von 108 Monaten nicht vielleicht die merkwürdige Bemessung der *γενεά* als eines Zeitraumes von 108 Jahren zusammenhängen, von der wir bei Plut. de def. or. 11 lesen: *Οἱ δὲ γηρώντων πάλιν, οὐχ ἡβώντων, γράφοντες* (gemeint ist Hesiod. fr. 163 Göttl. = 207 K.; s. ob. S. 24 f.) *ὀκτὼ καὶ ἑκατὸν ἔτη νέμουσι τῇ γενεᾷ· τὰ γὰρ πεντήκοντα καὶ τέσσαρα μεσούσης ὅρον ἀνθρωπίνης ζωῆς εἶναι, συγκείμενον ἔκ τε τῆς μονάδος καὶ τῶν πρώτων δυοῖν ἐπιπέδων καὶ δυοῖν τετραγώνων καὶ δυοῖν κύβων, οὓς καὶ Πλάτων ἀριθμοὺς ἔλαβεν ἐν τῇ ψυχογονίᾳ?* Über die Bedeutung der Zahl $54 = 6 \times 9$ u. 108 ($= 2 \times 54$) s. ob. S. 22 u. Anm. 10 u. 34.

72) Ganz ähnlich heißt es von der Verbannung des Hippotes nach der Ermordung des Mantis, das Orakel habe ihm befohlen *φυγαδεῦσαι δέκα ἔτη*. Gemeint sind auch hier zweifellos die üblichen 9 Jahre, nach deren Ablauf, also am Beginn des 10. Jahres, dem Hippotes die Heimkehr gestattet war. — Übrigens ist die Ungenauigkeit Pindars in diesem Falle eine minimale, es handelt sich genau genommen bei *ἐνάτῳ ἔτεϊ* nur um die Differenz eines Tages, da unter *ἔνατον ἔτος* recht wohl auch das ganze neunte Jahr, dessen letzter Tag mit eingeschlossen, verstanden werden kann.

Oktaëteris war, liegt dagegen vor in der Notiz Apollodors 3, 4, 2, 1, daß Kadmos zur Sühne für die Tötung des Drachen einen *ἐνιαυτός* von 8 Jahren dem Ares habe dienen müssen (vgl. Pher. fr. 77).

So viel über die enneadischen Fristen, die sich in den orphischen Bruchstücken vorfinden: es gilt jetzt noch weitere enneadische Bestimmungen bei den Orphikern nachzuweisen.

Von einer gewissen Bedeutung ist in dieser Hinsicht vor allem die von Jamblichos und anderen überlieferte Notiz, daß die Orphiker ebenso wie die von ihnen abhängigen Pythagoreer, ihrer Neigung die einzelnen Zahlen nach Göttern und Halbgöttern zu benennen entsprechend, die Neunzahl *Κουρῆτις ἢ Κόρη* genannt hätten. Vergl. Jambl. Theol. ar. IX § 59 p. 58 Ast = Orph. fr. 149 Abel: *Κουρήτιδα ἰδίως καὶ Ὀρφεὺς καὶ Πυθαγόρας τὴν ἐννεάδα ἐκάλουν ὡς Κουρήτων ἱερὰν ὑπάρχουσαν τριῶν τριμερῆ ἢ Κόρην γε*[73]), *ἅπερ ἀμφότερα τριάδι ἐφηρμόσθη, τρὶς τοῦτο ἐχούσῃ.* Den Grund zu der Benennung *Κουρῆτις* haben wir offenbar in der Tatsache zu erblicken, daß die Orphiker sich in diesem Falle an eine (kretische?) Tradition angeschlossen haben, nach der die Zahl der Kureten (Korybanten) 9 betrug, die man sich, wie es scheint, in der Regel in drei Triaden (*τριῶν τριμερῆ*) angeordnet dachte. Viel mag zu dem Vergleich der Neunzahl mit dem tanzenden Chor der 9 Kureten oder Korybanten auch die ursprüngliche Gestaltung des uralten Rechenbretts (*ἀβάκιον*) der Griechen mit seinen 9 in einer Reihe befindlichen und zur Bildung der verschiedensten Gruppen hin und hergeschobenen *ψῆφοι* (Marquardt, Röm. Priv.-Alt. I, 100 f.) beigetragen haben. Weit schwerer ist es über den Grund der Benennung *Κόρη* ins Klare zu kommen. Ich habe nach längerer Überlegung nichts Besseres ausfindig machen können als die bekannten Beziehungen, welche die Neunzahl zum Totenkult, z. B. zur Feier der *ἔν[ν]ατα* (novemdialia), hatte (vgl. Abh. II S. 63 f.). Denn daß unter *Κόρη* am besten Persephone[74]), die Herrscherin des Totenreiches, zu

73) Ebenso Nikom. Geras. Arithm. Theol. b. Phot. bibl. p. 144^{b}, 37 ff. Bekker *Προμηθέα τε αὐτὴν* [τ. *ἐννεάδα*] . . . . *ἱερολογοῦσιν* . . . . *Κουρήτιδά τε καὶ Κόρην* ⟨*καὶ*⟩ *Ὑπερίονα καὶ Μουσῶν Τερψιχόρην.*

74) Daß *Κόρρα* (auch *Δέσποινα* und *Φερσεφόνεια* genannt) in der Eschatologie der Orphiker eine bedeutende Stelle einnahm, beweisen die in unteritalischen Gräbern gefundenen Goldplättchen orphischen Inhalts: s. Diels, Vorsokr. S. 494 ff. Vgl. auch S. 494 nr. 15.



verstehen sei, dürfte wohl allgemein zugestanden werden.[75]) Diese Deutung liegt um so näher, als wir gleich sehen werden, daß die Neunzahl auch in den eschatologischen Vorstellungen der Orphiker eine Rolle gespielt zu haben scheint.

Schon längst und von verschiedenen Seiten ist die Meinung ausgesprochen worden, daß die eigentümlichen eschatologischen Anschauungen Vergils im 6. Buche der Aeneis zum Teil aus einer Schrift des Poseidonios stammen, der seinerseits wiederum aus einem im Altertum viel gelesenen eschatologischen Gedichte des „Orpheus", nämlich der „Hadesfahrt" (*Κατάβασις εἰς Ἅιδου*) geschöpft habe.[76]) Jedenfalls erhält man sowohl auf Grund der eben angestellten Erörterungen als auch im Hinblick auf gewisse in unseren Quellen gegebene Andeutungen den ganz bestimmten Eindruck, daß in der Eschatologie der Orphiker auch die Enneaden eine gewisse Rolle gespielt haben müssen. So bemerkt Servius zur Erläuterung der eigentümlichen Anschauung, die sich in Vergils Worten „et noviens Styx interfusa coercet" (Aen. 6, 439) ausspricht, Folgendes[77]): Novies Styx interfusa: quia qui altius de mundi

75) Auch hier lag wieder die Zurückführung der 9 auf drei Triaden nahe. Man braucht bloß an die häufige Identifizierung der Persephone mit Hekate, der *τριοδῖτις, τριαύχενος, τρικάρανος, τρίκτυπος, τριπρόσωπος, τρίφθογγος, τριφυής, τριώνυμος θεά* zu denken; vgl. ROSCHER, Nachträge z. meiner Abhdlg. üb. Selene u. Verw. S. 50.

76) Vgl. LOBECK, Agl. p. 810f. ABEL fr. 153ff. GRUPPE im Lex. d. Mythol. III Sp. 1124ff. u. in Griech. Mythol. u. Rel.-Gesch. S. 1040 A. 1. 2. 3. 6. 7. RIBBECK, Gesch. d. röm. Dichtung II S. 99. NORDENS Kommentar z. 6. Buch von Vergils Aen. S. 29f. S. auch ROHDE, Psyche² II S. 320 A. 1.

77) Vergl. ferner Serv. z. V. A. 6, 127: Lucretius . . . et alii integre docent inferorum regna nec esse nec esse quidem posse . . . . . Ergo hanc terram, in qua vivimus, inferos esse voluerunt, quia est omnium circulorum infima: planetarum scilicet septem Saturni . . . Lunae et duorum magnorum . . . . Hinc est quod habemus: „Et novies Styx interfusa coercet." Nam novem circulis cingitur terra. Ergo omnia quae de inferis finguntur suis locis, hic esse comprobavimus [-babimus]. Ähnlich Myth. Lat. III p. 175, 8ff.: Ergo ut poetica tractemus et philosophica tradamus terram hanc, in qua vivimus, inferos esse antiquorum maximi voluerunt. Est enim omnium infima circulorum, planetarum scilicet VII, Saturni . . . . Lunae et duorum magnorum. Hinc est quod dicitur; 'Et novies Styx interfusa coercet'. Nam IX circulis cingitur terra. Ergo omnia . . . . . etiam in terris esse comprobabimus. Aus demselben Kommentar stammt auch Serv. z. V. A. 6, 705 Fluctusque natantes] sane de hoc fluvio quaeritur a prudentioribus, utrum de illis novem sit, qui ambiunt inferos an praeter novem. Et datur intellegi quod ab illis novem, qui ambiunt inferos, separatus est [sit?]. Weitere Anspielungen auf die novem circuli inferorum s. b. Serv. z. A. 6, 645 u. 714.

ratione quaesiverunt, dicunt intra novem hos mundi circulos inclusas esse virtutes, in quibus et iracundiae sunt et cupiditates: de quibus tristitia nascitur, i. e. Styx. Unde dicit novem esse circulos Stygis, quae inferos cingit, i. e. terram, ut diximus supra [s. Serv. z. v. 127].

Auf dieselbe Stelle der Aeneis beziehen sich auch folgende Worte des Favonius Eulogius, des Schülers Augustins, in seinem Kommentar zu Ciceros Somnium Scip. p. 13 f. ed. Holder: Ex quo mihi videtur Maro dixisse illud: Novies Stix interfusa coercet. Terra enim nona est, ad quam Stix illa protenditur: mystice[78]) ac Platonica[79]) dictum esse sapientia non ignores. Nam poetica libertate inserit fontanae animae a caelo usque in terras esse decursum... Inter caelum et terram novem intervalla ipse consideres licet. Servius a. a. O. erklärt also die 9 Windungen der Styx für die 9 Sphären, welche den Hades, d. h. nach der zugrunde gelegten orphischen Anschauung die irdische Atmosphäre[80]), umgeben, und beruft sich dafür, wie Norden a. a. O. S. 29 f. erkannt hat, auf einen vom neuplatonischen Standpunkt aus verfaßten Kommentar zu Buch VI der Aeneide, von dem sich Reste bei Servius, Macrobius und Augustinus erhalten haben. Diese 9 Windungen der Styx entsprechen nach Nordens wahrscheinlicher Deutung zugleich den novem orbes, die Cicero den Scipio im Traume sehen läßt, aus denen sich das Weltgebäude zusammensetzt. Im folgenden spricht Norden ganz bestimmt die

78) Man beachte wohl dieses 'mystice', was sich entschieden am besten auf orphisch-pythag.-neuplaton. Mystik beziehen läßt.

79) Über Platons Beziehungen zu den eschatologischen Anschauungen der Orphiker s. Gruppe im Lex. d. Myth. III Sp. 1125 ff. Rohde, Psyche² II S. 122 A. 2 (Mitte). S. 128 A. 1. A. 4. A. 5. S. 129 A. 3. A. 4. S. 130 A. 2. S. 275 A. 1. S. 279 A. 1. S. 280 A. 1, wo Rohde auf die bei Plat. Phaedr. 248 DE aufgezählten neun („in altgeheiligter Zahl") Stufen vom φιλόσοφος abwärts bis zum τύραννος hinweist. S. 286 A. 1.

80) Vgl. Rohde, Psyche² 2, 122 A. 2 a. E.: „Einigen Einfluß auf die Einwurzelung der Vorstellung vom Luftaufenthalt der ψυχαί in späterer orphischer Dichtung mag auch das fast populär gewordene (von Stoikern nicht zuerst aufgestellte, aber besonders befestigte) Philosophem von dem Aufschweben der πνεύματα in ihr Element, den Äther, gewonnen haben. Und da nun einmal das Seelenreich zum Teil in die Luft verlegt war, so deutete diese spätorphische Dichtung auch den einen der 4 Flüsse des Seelenreiches, den Ἀχέρων, als den ἀήρ (fr. 155 f. [Rhaps.])." Hinsichtlich der entsprechenden Vorstellungen der Stoiker s. Rohde a. a. O. II S. 319 A. 4.



Ansicht aus, daß Vergil hier an Poseidonios angeknüpft habe, dessen Benutzung auch bei Plutarch de genio Socr. 22 und bei Cicero im Somnium Scipionis gesichert erscheine. Poseidonios aber fuße seinerseits wieder auf orphischen Vorstellungen.

Auf dieselbe enneadische Einteilung des Totenreiches bei Vergil führt aber noch eine zweite Beobachtung, ich meine die 9 verschiedenen Klassen von Seelen, die nach Aen. VI 426 ff. das Jenseits bewohnen. Servius zu VI 426 sagt darüber: novem circulis inferi cincti esse dicuntur: quos nunc exequitur. Nam primum dicit animas infantum tenere [v. 426 ff.]; secundum eorum qui sibi per simplicitatem adesse nequierunt [v. 430 ff.]; tertium eorum qui evitantes aerumnas se necarunt [v. 434 ff.]; quartum eorum qui amaverunt [v. 440 ff.]; quintum virorum fortium [478 ff.] esse dixit. Sextum nocentes tenent, qui puniuntur a iudicibus [v. 735 ff.]. In septimo animae purgantur. In octavo sunt animae ita purgatae, ut redeant [v. 745 ff.]. In nono[81]), ut non iam redeant, scilicet in campo Elysio [v. 637 ff.][82]).

Zum Schluß mache ich noch darauf aufmerksam, daß in den Theogonien der Orphiker (vgl. ABEL, Orphica fr. 36 u. 48) der eigentliche Hauptgott, der als der *Πρωτόγονος*, *Ζεύς*, *πάντων διατάκτωρ* und *Πάν* [= *τὸ Πᾶν*; vgl. ROSCHER in d. Festschrift f. Overbeck S. 61 f.] heißt, als *τρίτος θεὸς τῆς τρίτης τριάδος*, d. h. als neunter, bezeichnet wird, was doch wohl mit ziemlicher Sicherheit auf einen sehr hohen Rang, den die Orphiker der Neunzahl zuerkannten, schließen läßt.

---

81) Ist es nicht im Hinblick auf diese neun Seelenklassen der Orphiker einigermaßen wahrscheinlich, daß auch die von Platon Phaidr. p. 248 a. E. aufgezählten 9 Stufen irdischer Lebensläufe der Seelen nach ihrer Wiedergeburt damit zusammenhängen? Auch ROHDE, Psyche[2] II S. 280 A. 1 scheint dies für möglich zu halten, wenn er darauf aufmerksam macht, daß 9 in diesem Falle eine „altgeheiligte Zahl“ bedeute.

82) Dasselbe steht auch beim Mythogr. Lat. III p. 185, 26 Bode: Quod autem per novem circulos infernum distribuit Virgilius, dicens primum tenere animas infantum, secundum esse eorum ..... vel totum fabulosum est, vel, ut ait Servius, subtilissime adinventum.

III.

Die Enneaden der älteren Pythagoreer und des Empedokles.

Entsprechend der vielfach nachweisbaren Abhängigkeit der Pythagoreer von der Lehre der Orphiker, insbesondere von ihrer Zahlentheorie, sehen wir auch bei jenen ebenso wie bei diesen eine Anzahl von Enneaden auftauchen.

Vor allem kommt hier abermals in Betracht, was wir schon im vorigen Kapitel erörtert haben, daß die Pythagoreer ebenso wie die Orphiker die Neunzahl als *Κουρῆτις* und *Κόρη* bezeichnet haben. Zwar stammen die betreffenden Zeugnisse erst aus der Zeit und aus den Kreisen der Neupythagoreer, doch lassen sich für deren Echtheit und Altertümlichkeit so vortreffliche Analogien aus Aristoteles u. a. anführen (s. Abh. III S. 25 ff.), daß etwaige Zweifel dagegen kaum aufkommen können. Hierher gehört weiter das gewichtige Zeugnis Alexanders von Aphrodisias zu Arist. Met. 1, 5 p. 958ᵇ, 26 S. 28, 23 Bon. (= ZELLER[4] I S. 360 f. Anm. 3): *τίνα δὲ τὰ ὁμοιώματα ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἔλεγον εἶναι πρὸς τὰ ὄντα τε καὶ γινόμενα, ἐδήλωσε. τῆς μὲν γὰρ δικαιοσύνης* [vgl. Aristot. Met. 12, 4, 3 *τὸ δίκαιον*] *ἴδιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι τὸ ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο εὑρίσκοντες ὄν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην ... τοῦτον δὲ οἱ μὲν τὸν τέσσαρα ἔλεγον* [ebenso Nicom. Th. ar. S. 23 AST] ... *οἱ δὲ τὸν ἐννέα, ὅς ἐστι πρῶτος τετράγωνος ἀπὸ περιττοῦ τοῦ τρία ἐφ' αὑτὸν γενομένου.*

Von Wichtigkeit ist ferner, was Gellius (N. A. 1, 20, 6) in einem aus Varro geschöpften Abschnitte über eine Lehre des „Pythagoras", d. h. der Altpythagoreer, berichtet: Huius numeri [ternarii] cubum Pythagoras vim habere lunaris circuli dixit, quod et luna orbem suum lustret septem et viginti diebus et numerus ternio, qui *τριάς* Graece dicitur, tantundem efficiat in cubo. Daß hier in der Tat Varro spricht, geht nicht bloß aus der Tatsache

hervor, daß unmittelbar vorher und nachher Zitate aus diesem Schriftsteller gegeben werden, sondern erhellt auch aus einer fast wörtlichen Wiederholung desselben Satzes bei Favonius Eulogius p. 12, 4 Holder: „Ad hunc numerum cybicum, ut Varroni placet, lunaris cursus congruit revolutio, quae in XXVII diebus omne tanti sideris lumen exhausit.“ Es ist bereits in Abh. I S. 14 u. S. 27 f. gezeigt worden, daß in diesem Falle eine deutliche Reminiszenz an den uralten aus $3 \times 9 = 27$ Tagen oder drei 9tägigen Wochen bestehenden „Lichtmonat“ vorliegt, von dem sich auch außerhalb der pythagoreischen Lehre in hieratischer Überlieferung bis ins 5. Jahrhundert hinein sichtbare Spuren erhalten haben: ich erinnere z. B. an die *τρὶς ἐννέα ἡμέραι*, die Nikias infolge einer Mondfinsternis auf den Rat seiner *μάντεις* im Jahre 413 zu warten beschloß, um eine andere Mondperiode abzuwarten (*ἄλλην σελήνης ἀναμένειν περίοδον*: Plut. Nik. 23 u. Thuk. 7, 50). Genau dieselbe hieratische Frist von 27 Tagen spielt übrigens auch in den Überlieferungen vom Leben des Pythagoras eine Rolle, insofern berichtet wird (Porphyr. v. Pyth. 17), Pythagoras sei in die Idäische Grotte hinabgestiegen und habe daselbst die „üblichen“ 3×9 Tage (*τὰς νενομισμένας τρὶς ἐννέα ἡμέρας*) zugebracht (s. Abh. I S. 24 Anm. 88 u. S. 27 f.). Aus dem ausdrücklichen Zusatz *τὰς νενομισμένας* folgt mit voller Sicherheit, daß es sich hier nicht etwa um eine willkürliche Fiktion der Neupythagoreer, sondern wirklich um eine altheilige kretische Überlieferung handelt, die wahrscheinlich schon früh in die Lebensbeschreibungen des Pythagoras Aufnahme gefunden hat. Im schönsten Einklang damit steht die Legende von Epimenides, dem Lehrer oder Schüler des Pythagoras, der mit diesem zusammen in die Idäische Grotte hinabgestiegen sein und nach der besten und ältesten auf keinen Geringeren als Xenophanes zurückgehenden Überlieferung sogar 54, d. i. 2×27 oder 6×9 Jahre, schlafend in derselben zugebracht haben sollte (s. Abh. III S. 206 u. 207 u. auch oben S. 22 u. Anm. 10).[83]) Wenn es bei Suidas s. v. *Ἐπιμενίδης* heißt: *ἔζησεν ρν'* [150] *ἔτη, τὰ δὲ ξ'* [60] *ἐκαθεύδησεν*, so deutet auch dies wieder auf eine enneadische Zahl von normal verlebten Jahren des Epimenides hin, insofern diese offenbar 150 — 60

83) Mit diesen 54 ($= 2 \times 27$) Jahren vergleiche man die 54 ($= 2 \times 27$) Tage des Gottesfriedens für die Feier der großen und kleinen eleusinischen Mysterien (Dittenberger, Syll. nr. 384; Abh. I S. 69 Anm. 200; vgl. ob. Anm. 10).

= 90 betragen sollen. Ähnlich soll Pythagoras nach dem Schol. z. Plat. de republ. p. 600 *B* = p. 360 f. Hermann als Neunzigjähriger zusammen mit 40 Schülern in einer Feuersbrunst umgekommen sein. Mag man über die Geschichtlichkeit dieser Nachricht denken wie man will: so viel ist sicher, daß die beiden in dieser Überlieferung genannten Zahlen 90[84]) und 40 typische und Rundzahlen sind, deren Wahl sich einfach aus der Bedeutung erklärt, welche sie für die pythagoreischen Kreise hatten.

Im Hinblick auf die verhältnismäßige Kargheit und Spärlichkeit der älteren Zeugnisse für die einstige Existenz einer pythagoreischen Enneadentheorie ist es nun von großem Interesse zu sehen, daß der dem Pythagoras und seiner Schule so nahe stehende Empedokles und ebenso Plato, der Schüler des Archytas, einer solchen Lehre gehuldigt haben. Oribasius 3, 78 führt aus den Werken des Arztes Athenaios folgende sich auf die Entwickelung des Embryo im Mutterleibe beziehende Enneadentheorie des Diokles von Karystos an (s. Wellmann, Fragm. d. griech. Ärzte I S. 199, fr. nr. 175. Diels, Vorsokr. p. 176, 21 ff.): *ἡ δὲ πρώτη διαμόρφωσις τῶν ἐμβρύων διασημαίνει περὶ τὰς τεσσαράκοντα ἡμέρας·*[85]) *ἕως μὲν γὰρ ἐννέα ἡμερῶν οἷον γραμμαί τινες αἱματώδεις ὑποφέρονται· περὶ δὲ τὰς ὀκτωκαίδεκα θρόμβοι σαρκώδεις καὶ ἰνώδη τινὰ διασημαίνεται, καὶ σφυγμὸς ἐν αὐτοῖς εὑρίσκεται ὁ τῆς καρδίας. περὶ δὲ τὰς τρεῖς ἐννεάδας, ὥς φησιν ὁ Διοκλῆς, ἐν ὑμένι μυξώδει γίνεται φανερῶς ἀμυδρὸς ὁ τύπος τῆς ῥάχεως καὶ ὁ τῆς κεφαλῆς. περὶ δὲ τὰς τέσσαρας ἐννεάδας*[86]) *ὁρᾶται πρῶτον διακεκριμένον ὅλον τὸ σῶμα*

---

84) Ebenso wie Pythagoras 10 × 9 = 90 Jahre gelebt haben sollte, erzählte man von Platon (s. u.), er sei genau 9 × 9 = 81 Jahre alt geworden, und schrieb ihm schließlich sogar die Lehre von der 81 jährigen Dauer des normalen menschlichen Lebens zu: Censor. de d. n. 14, 12 u. 15, 1.

85) Ähnlich Aristot. de an. hist. 7, 3, 3: *Ἐπὶ μὲν τῶν ἀρρένων, ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἐν τῷ δεξιῷ μᾶλλον περὶ τὰς τετταράκοντα γίνεται ἡ κίνησις, τῶν δὲ θηλειῶν ἐν τῷ ἀριστερῷ περὶ ἐνενήκονθ' ἡμέρας.* Diese Behauptung des A. erinnert teilweise stark an Empedokles b. Oribas. 3, 78, 13: *καὶ ὁ φυσικὸς Ἐμπ. . . . φησίν, ὅτι θᾶσσον διαμορφοῦται τὸ ἄρρεν τοῦ θήλεος καὶ τὰ ἐν τοῖς δεξιοῖς τῶν ἐν τοῖς εὐωνύμοις.* Vielleicht stammen also auch die *ἐνενήκοντα ἡμέραι* des Aristoteles aus Empedokles (s. ob. den weiteren Text des Diokles und Empedokles). Vgl. auch unt. Kap. IV[c] S. 73 f. Anm. 110 f.

86) Vgl. auch Plut.-Aët. 5, 21, 1 [= Doxogr. 433]: *ἐν πόσῳ χρόνῳ μορφοῦται τὰ ζῷα ἐν γαστρὶ ὄντα; Ἐμπ. ἐπὶ μὲν τῶν ἀνθρώπων ἄρχεσθαι τῆς διαρθρώσεως ἀπὸ ἕκτης καὶ τριακοστῆς [= ἀπὸ τῆς τετάρτης (πέμπτης?) ἐννεάδος], τε-*

ἢ τὸ τελευταῖον, μιᾶς προστεθείσης τετράδος, περὶ τὴν τεσσαρακοντάδα. Dann folgt das wichtige Zeugnis für die Enneadentheorie des Empedokles: συμφωνεῖ[87]) δὲ τοῖς χρόνοις τῆς παντελοῦς τῶν ἐμβρύων διακρίσεως καὶ ὁ φυσικὸς Ἐμπεδοκλῆς καί φησιν, ὅτι θᾶσσον διαμορφοῦται τὸ ἄρρεν τοῦ θήλεος καὶ τὰ ἐν τοῖς δεξιοῖς τῶν ἐν τοῖς εὐωνύμοις.[85])

Wenn nach anderen Zeugnissen (s. WELLMANN a. a. O. S. 200 fr. nr. 177 u. Abh. III S. 99 ff.) Diokles einer sehr ausgebildeten Hebdomadentheorie inbezug auf die Entwickelung des Kindes im Mutterleibe und nach der Geburt außerhalb desselben gehuldigt haben soll, so läßt sich dieser Widerspruch nur aus der Annahme erklären, daß Diokles zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Theorien gefolgt ist.[88]) Daß seine Enneadenlehre in der Hauptsache aus Empedokles stammt, scheint mir nach dem Zeugnis des Athenaios bei Oribasius a. a. O. sicher, wenn sich auch nicht in Abrede stellen läßt, daß auch schon Empedokles zwischen beiden offenbar zu seiner Zeit in ärztlichen Kreisen weitverbreiteten Theorien hin und her geschwankt haben muß (s. Abh. III S. 35 f.).[89])

Was sodann die Spuren der pythagoreischen Enneadentheorie bei Platon anlangt, so weise ich einerseits auf die große Bedeutung hin, welche die Zahl 27 ($= 3 \times 9$) für die notorisch z. T. aus

---

λειοῦσθαι δὲ τοῖς μορίοις ἀπὸ πεντηκοστῆς μιᾶς δεούσης. Man erkennt aus der letzteren Bestimmung deutlich eine eigentümliche Vermischung des enneadischen und des hebdomadischen Prinzips bei Empedokles, die übrigens auch bei anderen griechischen Ärzten nachweisbar ist; s. unten Kap. IV S. 60. Hinsichtlich der großen Rolle, welche gerade die 27 und die 36 in der Lehre der Altpythagoreer gespielt haben, s. einstweilen außer Plato Tim. p. 35 C Plut. de an. procr. in Tim. 14. 30. 31. Boeth. inst. mus. III 5 p. 276, 15 Friedl. = DIELS, Vorsokr. p. 248, 28 ff. Ptolem. harm. 1, 13 p. 31 Wall. = DIELS, Vorsokr. 265, 45. S. auch unten Kap. V.

87) Vgl. WELLMANN a. a. O. I S. 43 Anm. 3 und Die pneumat. Schule 152. Über die Abhängigkeit des Diokles von Emp., namentlich auf dem Gebiete der Embryologie und Gynäkologie, s. Genaueres b. WELLMANN, Fr. d. gr. Ärzte I S. 35 f. — S. übrigens auch Aristot. ob. Anm. 85.

88) Auf eine Vermischung des hebdomadischen und enneadischen Prinzips bei Diokles deuten auch wohl die Worte des Vindicianus cap. 14 (bei WELLMANN, Frgm. d. gr. Ärzte I S. 42), wenn sie wirklich, wie W. annimmt, aus Diokles entlehnt sind: septizonium vero septem spatiis contineri, septimo mense dentes nasci, aliquibus nono, septimo anno infanti dentes cadere etc.

89) Dasselbe gilt von den Pythagoreern, obwohl bei diesen ganz entschieden die Hebdomaden viel zahlreicher auftreten als die Enneaden, ganz ähnlich wie bei den Verfassern der zum Corpus Hippocrateum gehörigen Schriften.



der pythagoreischen Lehre geschöpfte Erörterung über die Erschaffung der Weltseele und des Kosmos im Timaios (p. 35 C) hat, anderseits mache ich darauf aufmerksam, daß die Zahl 729 ($= 9 \times 9 \times 9 = 9^3$), welche Platon im Staat p. 597 D—E nicht weniger als zweimal verwertet, nachweislich auch neben anderen triadisch-enneadischen Zahlen, z. B. der 9, 27, 81, 243, in der pythagoreischen Lehre von den Abständen der 10 Weltkörper bei Plutarch (de an. procr. in Tim. 31; vgl. Censorin. cap. 13, 3 ff. Philo de mu. opif. 30)[90]), sowie als Zahl der Monate im 'großen Jahr' des Philolaos eine Rolle spielt.[91])

Wenn es endlich in dem von der Lehre der Pythagoreer handelnden Abschnitt bei Aristot. Met. 1, 5, 3 heißt: *καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν*, so läßt sich dieser Satz wohl auch für das Verständnis von Ps.-Aristot. Probl. 15, 3 verwerten, wo auf die Frage: *διὰ τί πάντες ἄνθρωποι . . . εἰς τὰ δέκα καταριθμοῦσι καὶ οὐκ εἰς ἄλλον ἀριθμόν*; unter andern die Antwort erteilt wird: *Ἢ ὅτι τὰ φερόμενα σώματα ἐννέα* [*δέκα*?].

90) Plut. a. a. O. *Πολλοὶ δὲ καὶ τὰ Πυθαγορικὰ δεῦρο μεταφέρουσιν, ἀπὸ τοῦ μέσου τὰς τῶν σωμάτια ἀποστάσεις τριπλασιάζοντες· γίνεται δὲ τοῦτο κατὰ μὲν τὸ Πῦρ μονάδος τιθεμένης, κατὰ δ' Ἀντίχθονα τριῶν, κατὰ δὲ Γῆν ἐννέα, καὶ κατὰ Σελήνην εἰκοσίεπτα* [$= 3 \times 9$] *καὶ κατὰ τὸν Ἑρμοῦ μιᾶς καὶ ὀγδοήκοντα* [$= 9 \times 9$], *κατὰ δὲ Φωσφόρου τριῶν καὶ μ' καὶ σ'* [$= 3 \times 9 \times 9 = 27 \times 9 = 243$], *κατ' αὐτὸν δὲ τὸν Ἥλιον ϑ' καὶ κ' καὶ ψ', ὅστις ἅμα τετραγωνός τε καὶ κύβος ἐστί* [$729 = 9 \times 9 \times 9 = 9^3$]. Auch bei Philo a. a. O., in einem dem Kommentar des Poseidonios zu Platons Timaios entstammenden Abschnitt, erscheinen die Zahlen 729, 27 und 64, also z. T. dieselben, die auch in der musikalischen Theorie des 'Pythagoras' bei Boeth. inst. mus. III 5 p. 276, 15 Fr. = Diels, Vorsokr. p. 248, 28 ff. [27, 243], ib. III 8 p. 278, 11 = Diels p. 252, 10 ff. [243] u. b. Ptol. harm. 1, 13 p. 31 Wall. = Diels p. 265 f. [27, 243] genannt werden.

91) Censorin. 18, 8: est et Philolai Pythagorici annus ex annis quinquaginta novem, in quo sunt menses intercalares viginti et unus [$59 \times 12 + 21 = 729$]. Vgl. dazu Plato *πολιτ.* p. 588 A: [*λογισμὸν καταπεφόρηκας*] *καὶ ἀληθῆ καὶ προσήκοντα βίοις ἀριθμόν* [vorher war gesagt, daß der *βασιλεύς* 729 mal glücklicher sei als der *τύραννος*], *εἴπερ αὐτοῖς προσήκουσιν ἡμέραι καὶ νύκτες καὶ μῆνες καὶ ἐνιαυτοί*. Am wahrscheinlichsten wird dies wohl mit Teuffel auf die Zahl der Monate des großen philolaischen Jahres bezogen. Der Sinn soll wohl sein: von den 729 Monaten = 59 Jahren + 21 Schaltmonaten des großen Jahres des Phil. ist nur einer, in dem der Tyrann sich glücklich fühlt, während der gute Herrscher stets glücklich ist. — Endlich hat nach Censorin 14, 12 Plato gelehrt (putavit): quadrato numero annorum vitam humanam consummari, sed novenario, qui complet annos octoginta et unum.)

Diese Antwort ist wohl vom pythagoreischen Standpunkte aus zu verstehen, nach dem 9 sichtbare und ein unsichtbarer Weltkörper (die Gegenerde) sich um das Zentralfeuer bewegten (vgl. ZELLER[4] I, 383 Anm. 4 u. Plut. de an. procr. in Tim. 31).

Im allgemeinen freilich läßt sich bei einem Vergleich der pythagoreischen Hebdomaden (s. Abh. III S. 24 ff.) mit den weit spärlicher auftretenden Enneaden nicht verkennen, daß in dieser Periode die letztern, welche noch in der epischen Zeit eine so gewaltige Bedeutung gegenüber den Hebdomaden besessen hatten, deren (ebenso wie der Dekaden) immer zunehmender Übermacht bereits im wesentlichen erlegen sind und nur noch ein kümmerliches Dasein fristen. Eine deutliche Bestätigung der Richtigkeit dieser Behauptung erblicke ich u. a. auch in dem charakteristischen Umstand, daß aus pythagoreischen Kreisen wohl besondere Schriften *π. ἑβδομάδος* (s. Abh. III S. 39. 127. 144) und *π. δεκάδος* (Archytas? s. DIELS, Vorsokr. S. 274) hervorgegangen sein sollen, dagegen von solchen *π. ἐννεάδος* meines Wissens jede Überlieferung schweigt. Daß gleichwohl die älteren Pythagoreer auch die Neunzahl mit in den Kreis ihrer Untersuchungen gezogen haben müssen, ist einerseits an und für sich sicher[92]) und folgt anderseits aus den Abschnitten *π. ἐννεάδος* in den Schriften der Neupythagoreer, insbesondere des Nikomachos von Gerasa und Anatolios. Doch werden wir aus methodischen Gründen besser tun, deren Besprechung erst gegen das Ende unserer Untersuchung vorzunehmen, da sich bis jetzt im einzelnen sehr schwer beurteilen läßt, wie viel von den neupythagoreischen Darlegungen aus altpythagoreischer Quelle geflossen ist. Es gilt vielmehr jetzt zu untersuchen, welche Bedeutung den Enneaden in den Schriften des Corpus Hippocrateum zuzuerkennen ist.

92) Ich verweise vor allem auf das Zeugnis des pythagorisierenden Platonikers Plutarch, Q. conv. 9, 14, 2, 4: *πᾶσι γὰρ διὰ στόματός ἐστι καὶ πάσαις ὑμνούμενος τῆς ἐννεάδος ἀριθμὸς, ὡς πρῶτος ἀπὸ πρώτου περισσοῦ τετράγωνος ὢν καὶ περισσάκις περισσὸς, ἅτε δὴ τὴν διανομὴν εἰς τρεῖς ἴσους λαμβάνων περισσούς . . . . καὶ πρόσθες αὐτοῖς ἔτι τοσοῦτον, τὸν ἀριθμὸν ἐκ δυεῖν τῶν πρώτων συνηρμόσθαι, μονάδος καὶ ὀγδοάδος, καὶ καθ' ἑτέραν αὖ σύνθεσιν ἐκ δυεῖν τριγώνων, τριάδος καὶ ἑξάδος, ὧν ἑκάτερος καὶ τέλειός ἐστιν.* Wahrscheinlich schöpfte Plutarch zunächst aus neupythagoreischer Quelle; es ist aber, da auch Platon damit übereinstimmt (s. ob.) und Plutarch auch sonst viel Altpythagoreisches hat (s. ob. Anm. 90), so gut wie sicher, daß die Neupythagoreer in diesem Falle, wo es sich noch dazu um sehr einfache auf der Hand liegende mathematische Gedanken handelt, nur altpythagoreisches Erbgut überlieferten und verarbeiteten.



IV.

Die Enneaden der Hippokratischen Schriften.

A.

Die enneadischen Fristen und Bestimmungen im allgemeinen.

Um uns über die Enneadentheorie der hippokratischen Schriften und zugleich über deren Verhältnis zu der darin enthaltenen Hebdomadenlehre klar zu werden, empfiehlt es sich aus kritisch-methodischen Gründen auch hier wieder ebenso wie in Abh. III S. 56 ff. die verschiedenen Klassen der Hippocratea zunächst gesondert zu betrachten und sodann miteinander zu vergleichen. Demgemäß betrachten wir von dem genannten Gesichtspunkte aus zunächst 4 „knidische“ Schriften, nämlich *π. νούσων β′* und *γ′*, *π. τ. ἐντὸς παθῶν* und *π. φύσιος παιδίου*, um ihnen später 5 ihnen an Gesamtumfang ziemlich gleichkommende „echt-hippokratische“ Bücher, nämlich das *Προγνωστικόν*, die *Ἀφορισμοί* und die Schriften *π. ἀέρων κ. τ. λ.*, *π. διαίτης ὀξέων* und *π. τ. ἐν κεφαλῇ τρωμάτων* gegenüberzustellen.[93]) Um der Gründlichkeit und Klarheit willen können wir nicht umhin, zunächst die sämtlichen enneadischen Zeugnisse ohne Unterschied (d. h. mit Einschluß der „kritischen Tage“; vgl. Abh. III S. 58 ff.) hier wörtlich anzuführen.

1) *Π. νούσ. β′* = II p. 221 Kühn: *Νοῦσοι αἱ ἀπὸ τῆς κεφαλῆς γινόμεναι. Ὅταν πλήρης γένηται ἡ κεφαλὴ καὶ τύχῃ ὑπό τινος τούτων διαθερμανθῆναι, νάρκη ἴσχει τὴν κεφαλὴν καὶ οὐρέει συχνὰ καὶ τὰ ἄλλα πάσχει ἅπερ ὑπὸ στραγγουρίης, ὁ αὐτὸς ἡμέρας ἐννέα ταῦτα πάσχει.*

9 Tage.

---

93) Die Schriften *π. ἑβδομάδων*, *π. σαρκῶν* und *π. νούσων δ′* sind hier deshalb außer Acht gelassen worden, weil es mir darauf ankam, nur solche „Knidia“ hier zu berücksichtigen, deren äußerer Umfang den genannten „echten Hippokratea“ ungefähr das Gleichgewicht hält. — Leider hat mir Littrés Ausgabe für meine Zwecke nicht zur Verfügung gestanden.

2) ib. = II p. 225 Kühn: *Ἄλλη νοῦσος* [*ἀπὸ τ. κεφ. γινομένη*]: *Περιωδυνίη λαμβάνει τὴν κεφαλὴν καὶ ἐπὴν κινήσῃ τις ἧττον, ἐμέει χολήν, ... ἐπὴν δ' ἑβδομαῖος γένηται, ἐνίοτε ἀποθνήσκει, ἢν δὲ τὴν ἑβδόμην διΐῃ, καὶ* **ἐνναταῖος** *ἢ ἑνδεκαταῖος.*

Reihe: 7 9 11.

3) ib. = II p. 236 Kühn: *Ἑτέρη νοῦσος* [des Kopfes]: *Ἢν βλητὸς γένηται ..... καὶ λούειν αὐτὸν θερμῷ πολλῷ καὶ χλιάσματα πρὸς τὴν κεφαλὴν προστιθέναι ... εἰ δὲ μὴ* [*ταῦτα ποιέοντι ῥάων γίνεται*], *ταύτῃ γὰρ μόνη ἐλπὶς, σχίσαι αὐτοῦ τὸ βρέγμα .... ἢν δὲ μὴ σχίσῃς, ἀποθνήσκει ὀκτωκαιδεκαταῖος ἢ εἰκοσταῖος ὡς τὰ πολλά.*

18 20.

4) ib. = II p. 248 Kühn: *Πυρετοὶ ἀπὸ χολῆς: .... ἡ νοῦσος χρονίη γίνεται. ἢν δὲ μή, ἱδρῷ θᾶσσον κρίνεται. ὅταν οὕτως ἔχῃ, ἐπὴν γένηται* **ἐνναταῖος**, *φάρμακον διδόναι.*

9. Tag.

5) ib. = II p. 249 Kühn: *Ἄλλος πυρετός .. ὅταν δὲ πεμπταῖος γένηται, τὰ ὑποχόνδρια σκληρὰ καὶ ὀδύνη ἐστι .... τοῦτον ἢν μὲν ἑβδομαῖον ὄντα ῥῖγος λάβῃ καὶ πυρετὸς ἰσχυρὸς καὶ ἐξιδρώσῃ* ⟨*καλῶς ἔχει*⟩, *ἢν δὲ μή, ἀποθνήσκει ἑβδομαῖος ἢ* **ἐνναταῖος**.

Reihe: 5 7 9.

6—7) ib. II p. 254 f. Kühn: *Περιπλευμονίη: Πυρετὸς ἴσχει ἡμέρας τεσσαρεσκαίδεκα τὸ ἐλάχιστον· τὸ δὲ μακρότατον δύο δεούσας εἴκοσι, καὶ βήσσει ταύτας τὰς ἡμέρας ἰσχυρῶς ... ἐπὴν δὲ ὁ πυρετὸς λάβῃ* **ἐννάτῃ** *καὶ δεκάτῃ,* [*ἀποχρέμπτεται*] *ὑπόγλυκυ καὶ πυῶδες, ἔστ' ἂν αἱ τεσσαρεσκαίδεκα ἡμέραι παρέλθωσι, καὶ ἢν μὲν ἐν τῇ πεντεκαιδεκάτῃ ἡμέρῃ ξηρανθῇ ὁ πλεύμων καὶ ἐκβήξῃ, ὑγιάζεται. ἢν δὲ μή, δύο δεούσαις εἴκοσι προσέχειν, καὶ ἢν μὲν ἐν ταύτῃσι παύσηται τοῦ βήγματος, ἐκφεύγει ... ῥοφάνειν δὲ τῆς πτισάνης τὸν χυλὸν διδόναι ... ἔστ' ἂν αἱ ὀκτωκαίδεκα ἡμέραι παρέλθωσι καὶ ὁ πυρετὸς παύσηται. κινδυνεύει δὲ μάλιστα ἐν τῇσιν ἑπτὰ ἢ ἐν τῇσι τεσσαρεσκαίδεκα. ἐπὴν δὲ τὰς ὀκτωκαίδεκα ἡμέρας ὑπερβάλλῃ, οὐκ ἔτι ἀποθνήσκει, ἀλλὰ πτύει πῦον καὶ τὰ στήθεα πονέει καὶ βήσσει.*

Reihe: 7 9 (10) 14 (15) 18.

8) ib. II p. 263 Kühn: *Ἑτέρη νοῦσος, ἥτις καλέεται φθόη ... αὕτη ἡ νοῦσος γίνεται ἑπτὰ ἔτεα ἢ ἐννέα.*

Reihe: 7 9 Jahre.

9) ib. II p. 279 Kühn: *Πυρετὸς καυσώδης... οὗτος ἢν μὲν γένηται περιπλευμονικὸς καὶ τεσσαρεσκαίδεκα ἡμέρας ὑπερφύγῃ, ὑγιὴς γίνεται. ἢν δὲ γένηται ἐν ὀκτωκαίδεκα ἡμέρῃσιν, ἢν μὴ ἀκάθαρτος γενόμενος ἔμπυος γένηται, τοῦτον χρὴ πίνειν τὸ ἀπὸ τοῦ κρίμνου κ. τ. λ.*

Reihe: 14 18.

10) *Π. νούσ. γ'*, II p. 301 Kühn: *Κυνάγχη . . . οὗτος ἀποθνήσκει πεμπταῖος ἢ ἑβδομαῖος ἢ ἐνναταῖος.*

Reihe: 5 7 9.

11) ib. II p. 306 f. Kühn: *Περιπλευμονίη: ... ταῦτα δὲ πάσχει ἡμέρας τεσσαρεσκαίδεκα τὸ ἐλάχιστον, τὸ πλεῖστον δὲ εἴκοσι καὶ μίαν... καὶ καθαίρεται ἅμα τῇ βηχὶ τὸ μὲν πρῶτον πολὺ καὶ ἀφρῶδες σίαλον, ἑβδόμῃ δὲ καὶ ὀγδόῃ . . . ἐννάτῃ δὲ καὶ δεκάτῃ ὑπόχλωρον καὶ ὕφαιμον, δωδεκάτῃ δὲ μέχρι τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης πουλὺ καὶ πυῶδες... ἢν μὲν οὖν τῇ τετάρτῃ καὶ δεκάτῃ ξηρανθῇ . . . ὑγιής ἐστιν. ἢν δὲ μή, πρόσεχε ἐς τὰς εἴκοσι δυοῖν δεουσῶν καὶ τὰς εἴκοσι καὶ μίαν τὸν νόον, καὶ ἢν μὲν ἐνταῦθα παύσηται, ἐκφεύγει τοῦ πτύσματος.*

Reihe: 7 (8) 9 (10) (12) 14 18 21.

12) ib. II p. 309 Kühn: *Περιπλευμονίη: . . . φάρμακα δὲ τῆς ἀναγωγῆς ἑκταίοισι καὶ ἑβδομαίοισι καὶ ἐνναταίοισι . . . δίδου.*

Reihe: 7 (6) 9.

13) ib. II p. 311 Kühn: *Ξηραὶ πλευρίτιδες: . . αἱ δὲ χολώδεες καὶ αἱματώδεες κρίνουσιν ἐνναταῖαι καὶ ἑνδεκαταῖαι.*

Reihe: 9 11.

14) ib. II p. 311 Kühn: *Πλευρῖτις ἐν νώτῳ . . . τρίτῃ ἢ τετάρτῃ οὐρέει ἰχῶρα ὕφαιμον, ἀποθνήσκει δὲ μάλιστα πεμπταῖος, εἰ δὲ μή γε, ἑβδομαῖος... οἷσι δὲ αἱ πτύσεις εὐθὺς παντοδαπαί εἰσι... οὗτοι τριταῖοι θνήσκουσι. ταύτας δὲ διαφυγόντες ὑγιαίνουσιν. ὁ μὴ γενόμενος δὲ ὑγιὴς τῇ ἑβδόμῃ ἢ τῇ ἐννάτῃ ἢ τῇ δεκάτῃ ἄρχεται ἐμπυΐσκεσθαι... αἱ μὲν κρίσιες ἐς τὴν τετάρτην καὶ δεκάτην ἡμέραν . . .*

Reihen:	3 (4)	5	7	—	—
	—	—	7	9 (10)	14

15) ib. II p. 314 Kühn: *Πλευρῖτις ἐν νώτῳ . . . ἐκπτύοντι δὲ ἤδη χολώδεα μὴ δίδου τὸ φάρμακον. ἢν γὰρ δῷς, τὸ πτύσμα οὐ δυνήσεται ἄνω ἀνιέναι, ἀλλ' ἑβδομαῖος ἢ ἐνναταῖος ἀποπνιγήσεται.*

Reihe: 7 9.

16) *Π. τ. ἐντὸς παθῶν* II p. 445 Kühn: *Τρεῖς δὲ εἰσι φθίσιες· πρώτη αὕτη μὲν γίνεται ἀπὸ φλέγματος ... πινέτω δὲ καὶ ὠμὸν τὸ βόειον γάλα, τρίτον μέρος μελικρήτου ξυμμίσγων, πέντε καὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας ξυμπαραμίσγων καὶ τὸ ὀρίγανον.*

5 × 9 = 45 Tage.

17) ib. II p. 448 Kühn: *Φθίσις τρίτη ... ἡ δὲ νοῦσος διαφέρει μάλιστα ἐννέα ἔτεα, ἔπειτα διαφέρει φθειρόμενος.*

9 Jahre.

18) ib. II p. 457 Kühn: *Τρίτη νοῦσος νεφρῶν ... Τὴν δὲ γαλακτοποσίην ποιεέσθω ἐν ὥρῃ πέντε καὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας.*

5 × 9 = 45 Tage.

19) ib. II p. 493 Kühn: *Ἄλλος ἴκτερος: ... ἢν δὲ ἡ νοῦσος ἀπομηκύνηται καὶ γένηται ὄγδοος (ὀγδοαῖος?) ἢ ἔννατος (ἐνναταῖος?), σύμπίπτει εἰς νοῦσον ...*

(8.) 9. Tag.

20) ib. II p. 516 Kühn: *Τὰ παχέα καλούμενα νοσήματα ... Καὶ γαλακτοπιέτω τὴν ὥρην καὶ ὀρροποτεέτω πέντε καὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας.*

5 × 9 = 45 Tage.

Aus diesen 20 Einzelzeugnissen der Knidier ergibt sich nunmehr unter Berücksichtigung dessen, was ich bereits in Abh. III S. 58ff. erörtert habe, Folgendes:

a) Den 83 hebdomadischen Bestimmungen, die sich in den betr. „Knidischen“ Büchern finden, treten nunmehr, wie die angeführten Zeugnisse beweisen, im Ganzen ungefähr 20 Enneaden gegenüber, so daß sich diese zu den Hebdomaden so ziemlich wie 1 zu 4 verhalten. Auch die Dekaden (10, 20, 30, 40) sind in diesen Knidia weit zahlreicher vertreten als die Enneaden, insofern die Gesamtzahl der ersteren etwa 66, d. h. etwa das Dreifache der letzteren beträgt. So stehen die Enneaden numerisch betrachtet etwa auf derselben Stufe wie die 25 Pentaden (5, 15, 25), die sich aber vielleicht als Halbdekaden auffassen lassen.[94])

94) Sollte diese Auffassung richtig sein, so würden die Dekaden und Halbdekaden zusammen ungefähr ebenso zahlreich sein wie die Hebdomaden.

b) Ist also auch die Bedeutung der Enneaden in den hippokratischen Knidia eine weit geringere als die der Hebdomaden und Dekaden und fehlt auch in diesem Literaturbereiche unseres Wissens eine Schrift, die eine enneadische Parallele zu dem von uns in Abh. III S. 44 ff. eingehend behandelten sehr altertümlichen Buche *Π. ἑβδομάδων* darstellt, so deuten doch, so viel ich sehe, drei gewichtige Tatsachen mit ziemlicher Sicherheit auf die einstige Existenz einer mit der Hebdomaden- und Dekadentheorie in der älteren Medizin der Griechen konkurrierenden Enneadenlehre hin. Diese Tatsachen sind folgende:

1) kommt sogar schon in der nachweislich ältesten Schrift der Knidier, nämlich dem Buche *Π. ἑβδομάδων*, in den beiden streng-hebdomadischen Reihen der kritischen Tage und kritischen Monate (s. Abh. III S. 63) zweimal eine Enneade vor, insofern sowohl der 9. Tag als auch der 9. Monat als kritisch bezeichnet werden.

2) ist im vorigen Abschnitt gezeigt worden, daß Diokles von Karystos, wahrscheinlich im Anschluß an ältere Theoretiker (Empedokles u. a.), hinsichtlich der Entwickelung der Embryonen zeitweilig einer ausgesprochenen Enneadentheorie gehuldigt hat. Dieselbe Lehre wird auch im hippokratischen Corpus erwähnt, nämlich am Schlusse des Buches *π. τροφῆς* = II p. 23 Kühn, wo für die Entwickelung der Embryonen unter anderen[95]) auch

---

95) Die anderen a. a. O. angegebenen Reihen, von denen die erste hebdomadisch, die zweite dekadisch, die dritte tessarakontadisch gebildet ist, lauten:

ἐς τύπωσιν λε' [35] *ἠέλιοι, ἐς κίνησιν ο'* [70], *ἐς τελειότητα σι'* [210]; ebenso Epidem. II = III p. 453 Kühn; vgl. auch Diokles in Theol. ar. p. 48 Ast;

ἐς ἰδέην ν' [50], *ἐς πρῶτον ἅλμα ρ'* [100], *ἐς τελειότητα τ'* [300];

ἐς διάκρισιν μ' [40], *ἐς μετάβασιν π'* [80], *ἐς ἔκπτωσιν σμ'* [240]; vgl. 'Pythagoras' b. Diog. L. 8, 29.

Da nun Galen in seinem Kommentar z. d. St. (XV p. 407) ausdrücklich bemerkt: *καὶ ὁ μὲν τῆς κινήσεως χρόνος ἐστὶ διπλάσιος τοῦ τῆς διαπλάσεως, ἣν αὐτὸς τύπωσιν καλεῖ. ὁ δὲ χρόνος τῆς ἀποκινήσεως τριπλάσιός ἐστι τοῦ τῆς κινήσεως* (ebenso Epid. II = III p. 453 Kühn), so folgt daraus, wie mir scheint, mit voller Sicherheit, daß die bei Kühn II p. 23 und Galen XV 407 angegebene offenbar enneadisch gedachte Reihe (*με'* = **45**, *οστ'* = 76, *σι'* = 210) im 2. u. 3. Gliede unmöglich richtig sein kann und für *οστ'* vielmehr das *διπλάσιον* von 45, nämlich q' (90), für *σι'* vielmehr das *τριπλάσιον* von 90, nämlich *σο'* (270) einzusetzen ist. Eine eigentümliche Mischung des tessarakontadischen, hebdomadischen, enneadischen und dekadischen Prinzips tritt uns übrigens auch bei 'Pythagoras' (Diog. L. 8, 29)

folgende rein enneadische Stufenreihe aufgeführt wird: ἄλλοι φασὶ ἐς μορφὴν με' [= 45 = 5 Enneaden], ἐς κίνησιν ϙ' [= 90 = 10 Enneaden], ἐς ἔξοδον σο' [= 270 = 30 Enneaden]. Aus diesen nachweislich in der Zeit vor und unmittelbar nach Hippokrates vorhanden gewesenen Theorien folgt doch wohl mit großer Sicherheit, daß wir auch die Enneaden der Knidia ebenso wie die der übrigen hippokratischen Schriften nicht als bedeutungslose oder zufällige, sondern als aus einer bestimmten Theorie hervorgegangene Zahlen zu betrachten haben.

3) Denselben Eindruck gewinnen wir aber auch, sobald wir die Enneaden der von uns gesammelten 20 Zeugnisse genauer ins Auge fassen. Von besonderem Gewicht ist dabei die dreimal (s. Nr. 16, 18, 20) gegebene Vorschrift eine ganz bestimmte Heilmethode 45 Tage lang anzuwenden, eine Zahl, die sich im Hinblick auf die soeben besprochenen 45 Tage, die zur Entwickelung der μορφή des Embryo nötig sind, doch kaum anders als die Summe von 5 Enneaden deuten läßt. Ferner wird mehrfach die 9jährige (s. Nr. 8, 17) oder 9tägige oder $2 \times 9 = 18$tägige Dauer eines krankhaften Zustandes behauptet (s. Nr. 1 u. 6). In drei Fällen ferner (s. Nr. 4, 12, 9) wird angeordnet, daß man dem Patienten am 9. oder 18. Tage ein φάρμακον verabreichen solle. Bei weitem am häufigsten aber wird der kritische Charakter des 9. oder 18. Tages hervorgehoben, sei es, daß an diesen Tagen eine wesentliche Veränderung des bisherigen Zustandes (s. Nr. 7, 11, 13, 14, 19), oder daß der Tod eintritt (s. Nr. 2, 3, 5, 10, 15).

Wenn bisweilen der 7. Tag neben dem 9. als Sterbetag genannt wird (s. Nr. 2, 5, 10, 15), so erinnert das lebhaft an das, wie es scheint, ebenfalls auf eine Kombination der Enneaden- und Hebdomadenlehre hindeutende Zeugnis des Thukydides 2, 49 inbetreff der athenischen Pestepidemie: διεφθείροντο οἱ πλεῖστοι ἐναταῖοι καὶ ἑβδομαῖοι ὑπὸ τοῦ ἐντὸς καύματος (s. Abh. I S. 48 A. 153).[96])

Wir gehen jetzt zu der Aufzählung und Betrachtung der

---

entgegen, wo es heißt: μορφοῦσθαι δὲ τὸ μὲν πρῶτον παγὲν ἐν ἡμέραις τεσσαράκοντα, κατὰ δὲ τοὺς τῆς ἁρμονίας λόγους ἐν ἑπτὰ ἢ ἐννέα ἢ δέκα τὸ πλεῖστον μησὶ τελεωθὲν ἀποκυΐσκεσθαι τὸ βρέφος κ. τ. λ. (s. auch Ps.-Hippokr. π. σαρκ. 19 u. Vindician. c. 15 = WELLMANN, Frgm. d. gr. Ärzte I S. 44).

96) Vgl. auch Ps.-Hippokr. de loc. in hom. = II p. 121 Kühn: ταύτης τῆς νούσου ἑβδομαίῳ ὁ κίνδυνός ἐστιν ἢ ἐνναταίῳ.



Enneaden in den oben genannten „echthippokratischen" Schriften über.

1) *Προγνωστ.* c. 15 = I p. 94 ed. Kühlew. = I p. 105 Kühn: *τούτων εἴ τι ἐπιγίνοιτο τῷ πτυέλῳ τούτῳ, ἀπόλοιτ' ἂν ὁ ἄνθρωπος, πρὶν ἢ ἐς τὰς τεσσαρεσκαίδεκα ἡμέρας ἀφίκεσθαι, ἢ* **ἐναταῖος** *ἢ* **ἐνδεκαταῖος**.

Reihe: 9 11.

2) ib. c. 24 = I p. 106 Kühlew. = I p. 117 Kühn: *οἱ . . . πλεῖστοι αὐτῶν ἄρχονται μὲν πονεῖσθαι* **τριταῖοι**, *χειμάζονται δὲ μάλιστα* **πεμπταῖοι**, *ἀπαλλάσσονται δὲ* **ἐναταῖοι** *ἢ* **ἐνδεκαταῖοι**.

Reihe: 3 5 9 11.

3) Aphor. 4, 36 = I p. 421 Ermerins = III p. 732 Kühn: *Ἱδρῶτες πυρεταίνουσιν ἢν ἄρξωνται ἀγαθοὶ* **τριταῖοι** *καὶ* **πεμπταῖοι** *καὶ* **ἑβδομαῖοι** *καὶ* **ἐναταῖοι** *καὶ* **ἐνδεκαταῖοι** *καὶ* **τεσσαρεσκαιδεκαταῖοι** *καὶ* **ἑπτακαιδεκαταῖοι** *καὶ* **μιῇ καὶ εἰκοστῇ** *καὶ* **ἑβδόμῃ καὶ εἰκοστῇ** *καὶ* **τριακοστῇ πρώτῃ** *καὶ* **τριακοστῇ τετάρτῃ**. *οὗτοι γὰρ οἱ ἱδρῶτες νούσους* **κρίνουσιν**.

Reihe: 3 5 7 **9** 11 14 17 21 **27** 31 34 (= 2 × 17).

4) ib. 4, 63 = I p. 425 Ermerins = III p. 736 Kühn: *Ὁκόσοισιν ἐν τοῖσι πυρετοῖσι τῇ* **ἑβδόμῃ** *ἢ* **τῇ ἐνάτῃ** *ἢ* **τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ** *ἴκτεροι ἐπιγίνονται, ἀγαθόν.*

Reihe: 7 9 14.

Coac. praen. 121 = I p. 49 Ermerins fügt zwischen 9 und 14 noch die 11 hinzu.

5) *Π. διαίτ. ὀξέων* c. 13 = I p. 115 Kühlew. = II p. 32 Kühn: *Καὶ ὅσῳ ἂν πλείων ἡ κάθαρσις γίνηται, τοσῷδε χρὴ πλεῖον διδόναι ἄχρι κρίσιος· μάλιστα δὲ κρίσιος ὑπερβολῆς δύο ἡμερέων, οἷσί γε ἢ* **πεμπταίοισιν** *ἢ* **ἑβδομαίοισιν** *ἢ* **ἐναταίοισιν** *δοκεῖ κρίνειν.*[97])

Reihe 5 7 9.

Da die Gesamtzahl der in diesen Büchern erscheinenden Hebdomaden 43, der Dekaden 21, der Pentaden (= Halbdekaden?)

---

97) Abh. III S. 59 hatte ich aus den genannten 'echthippokratischen' Schriften nicht 5 sondern 6 Enneaden angeführt; ich sehe jetzt, daß die 6. Enneade durch die Ausgabe Kühleweins I p. 118 zweifelhaft geworden ist. Er liest nicht mit cod. V u. M *μετὰ τὴν ἑβδόμην ἢ ἐνάτην ἢν ἰσχύῃ*, sondern streicht das *ἢ ἐνάτην*.

6 beträgt, so ist die Ziffer der Enneaden in den 'echthippokratischen' Schriften im Vergleich zu denen der vorhin betrachteten Knidia noch weiter, d. h. auf etwa ein Achtel der Hebdomaden und ein Viertel der Dekaden, gesunken, was im Hinblick auf unsere Darlegungen in Abh. III S. 58 ff. leicht begreiflich ist und auch mit den sonst von uns hinsichtlich der beiden Bücherklassen gemachten Beobachtungen in schönstem Einklang steht.

Ehe wir die Betrachtung der enneadischen Bestimmungen im allgemeinen verlassen und zu den kritischen Tagen bei „Hippokrates“ übergehen, sei mir noch die Bemerkung gestattet, daß nach meinen wenigstens annähernde Genauigkeit beanspruchenden Zählungen die Summe sämtlicher Enneaden (fast durchweg Fristbestimmungen[98]) im Bereiche der Hippokratea zwischen 50 und 60 (ungefähr 53) beträgt. Das bedeutet gegenüber den mindestens 250 Hebdomaden nur etwa den fünften Teil. Wir ersehen aus diesen beiden Ziffern deutlich, daß das enneadische Prinzip in der sich an den Namen des Hippokrates anschließenden Literatur zwar noch nicht völlig erstorben, aber doch in sehr fühlbarem Schwinden begriffen ist.

B.

Die Neunzahl in der Lehre von den kritischen Tagen.

a. Die kritischen Tage der Knidier.

Ein für die Enneaden weit günstigeres Ergebnis erhalten wir, sobald wir die Reihen der 'kritischen' Tage in den 'Knidischen' Büchern des Corpus Hippocrateum (*Π. ἑβδομ., π. σαρκ., π. νούσ. β', γ', δ'*)[99]) einer genaueren Musterung unterwerfen. Das zeigt folgende aus Abh. III S. 66 entnommene und jetzt von mir noch weiter vervollständigte Tabelle.[100])

---

98) Die einzige mir bekannte Ausnahme bildet das Rezept in *π. γυν. φύσ.* = II p. 553 Kühn: *αἰγείρου Κρητικοῦ κόκκους ἐννέα τρίψας ἐν οἴνῳ διδόναι πίνειν.*

99) In der 'knidischen' Schrift *Π. τῶν ἐντὸς παθῶν* findet sich, soviel ich sehe, keine Reihe von kritischen Tagen im eigentlichen Sinn des Wortes.

100) Ich habe bei erneuter Durchsicht der genannten Bücher noch ein paar von mir bisher übersehene Reihen kritischer Tage gefunden, die ich jetzt an die frühere Sammlung anschließe.

Tabelle I (Die kritischen Tage der „Knidier“).

1) π. ἑβδομάδων cap. 26 (krit. Tage):	—	—	—	7	9	11	14	—	—	21	28	35	42	49	56	63
2) —— —— (krit. Monate):	—	—	5	7	9	⟨11⟩	14	—	—	—	—	—	—	—	—	—
3) π. σαρκ. a. E. (= I. p. 443 Kühn)[101]):	—	4	—	7	—	11	14	18	—	—	—	—	—	—	—	—
4) π. νούσ. β′ (= II p. 225 Kühn):	—	—	—	7	9	11	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
5) —— β′ (= II p. 236 Kühn):	—	—	—	—	—	—	—	18	20	—	—	—	—	—	—	—
6) —— β′ (= II p. 249 Kühn):	—	—	5	7	9	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
7) —— β′ (= II p. 255 Kühn):	—	—	—	7	9(10)	—	14(15)	18	—	—	—	—	—	—	—	—
8) —— β′ (= II p. 279 Kühn):	—	—	—	—	—	—	14	18	—	—	—	—	—	—	—	—
9) —— γ′ (= II p. 300 Kühn):	3	—	5	7	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
10) —— γ′ (= II p. 301 Kühn):	—	—	5	7	9	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
11) —— γ′ (= II p. 307 Kühn):	—	—	—	7(8)	9(10)	—	14(12)	18	—	21	—	—	—	—	—	—
12) —— γ′ (= II p. 311 Kühn):	—	—	—	—	9	11	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
13) —— γ′ (= II p. 311 Kühn) a):	3(4)	—	5	7	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
14) —— — — — — b):	—	—	—	7	9(10)	—	14	—	—	—	—	—	—	—	—	—
15) —— γ′ (= II p. 314 Kühn):	—	—	—	7	9	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
16) —— δ′ (= II p. 348 Kühn):	3	—	5	7	9	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
17) —— δ′ (= II p. 352 Kühn):	3	—	5	7	9	11	14	—	—	—	—	—	—	—	—	—

Das Ergebnis dieser Zusammenstellung läßt sich ungefähr in folgende Worte fassen:

Zwar überwiegen unter den von den Knidiern angenommenen kritischen Tagen und Monaten bei weitem die hebdomadischen, indem aus der Gesamtsumme von 66 Ziffern auf die hebdomadischen Tage (7, 14, 21, 28, 35, 42, 49, 56, 63) nicht weniger als 30, also ziemlich die Hälfte der Gesamtzahl, entfallen, aber doch erkennen wir deutlich, daß nächst den hebdomadischen die enneadischen Tage (9, 18, 63) die größte Rolle spielen, insofern sie etwas über die Hälfte dieser (18), d. i. $1/4$ bis $1/3$ der Gesamtsumme, ausmachen. Sogar schon in der nachweislich ältesten knidischen Schrift, dem Buche π. ἑβδομάδων (s. oben Reihe 1 u. 2), kommen neben 11 hebdomadischen Tagen und Monaten wenigstens 3 deutliche Enneaden vor, wenn wir die 63 (= 7×9) nicht bloß als Hebdomade, sondern auch als Enneade gelten lassen. Dies tatsächliche Verhältnis zeigt uns aber wiederum auf das deutlichste, daß die „Knidier“, also die Vorgänger des Hippokrates und seiner Schule, wenigstens in der Lehre von den kritischen Tagen, den Enneaden immer noch eine relativ bedeutende Geltung einräumten, wenn sich freilich auch nicht verkennen läßt, daß bei ihnen die Sieben als kritische Zahl in weit höherem Ansehen

101) S. Abh. III S. 63 f., wo der verbesserte Text nach Ermerins mitgeteilt ist.

stand als die Neunzahl. Es liegt abermals nahe zu vermuten, daß die Hebdomaden ebenso wie die Enneaden der Knidier im letzten Grunde aus der ältesten Volksmedizin stammen, daß aber die ersteren aus leicht zu erratenden Gründen[102]) im Konkurrenzkampfe mit den Enneaden in der Blütezeit der knidischen Schule bereits einen entschiedenen Sieg davon getragen haben.

b) Die kritischen Tage in den 'echthippokratischen' Büchern

(*Ἀφορισμοί, Προγνωστικόν, π. διαίτης ὀξέων*).

Wie wir schon in Abh. III S. 67 ff. aus bestimmten Gründen der Kritik getan haben, so scheiden wir auch hier wieder die beiden Bücher *π. ἐπιδημιῶν α'* und *γ'* zunächst aus der Zahl der 'echthippokratischen' Bücher aus, um sie später einer gesonderten Prüfung zu unterwerfen. Das Verhältnis, in dem die kritischen Tage enneadischen Charakters zu den hebdomadischen im Bereiche der oben genannten echthippokratischen Schriften stehen, zeigt folgende aus Abh. III S. 72 entlehnte, nur um eine bisher übersehene Reihe aus *π. διαίτης ὀξέων*[103]) vermehrte Tabelle.

Tabelle II: die kritischen Tage der echten Hippokratea; s. Abh. III S. 72.

1)	Aphor.	2, 23:	—	—	4	—	7	—	11	14	17	—	—	—	—	—	—	—
2)	—	4, 36:	—	3	—	5	7	9	11	14	17	—	21	27	31	34	—	—
3)	—	4, 63:	—	—	—	—	7	9	—	14	—	—	—	—	—	—	—	—
4)	—	4, 70:	—	—	4	—	7	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
5)	—	3, 28:	—	—	—	—	7(Jahre)	—	—	14(Jahre)	—	—	—	—	—	—	—	—
6)	Progn.	20 I:	—	—	4	—	7	—	11	14	17	20	—	—	—	—	—	—
7)	—	II:	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	34 (= 2×17)	40	60
8)	—	44 I:	1	—	4(5)	—	7	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
9)	—	II:	—	3	—	5	—	9	11	—	—	—	—	—	—	—	—	—
10)	—	III:	—	—	—	5	—	—	—	14	—	—	—	—	—	—	—	—
11)	π. διαίτ. ὀξ.	13:	—	—	—	5	7	9	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

In Worten ausgedrückt ist der für unseren Zweck wesentliche Inhalt dieser Tabelle folgender:

Aus einer Gesamtzahl von 44 kritischen Terminen (42 Tagen und 2 Jahren) sind nicht weniger als 15 hebdomadisch und nur

102) S. unten S. 68 f.
103) S. Abh. III S. 220.

5 enneadisch. Wir ersehen daraus, daß in den genannten echthippokratischen Büchern im Verhältnis zur Gesamtzahl der kritischen Tage die Hebdomaden ebenso wie die Enneaden im Vergleich zu den hebdomadischen und enneadischen Bestimmungen der knidischen Schriften stark zurückgegangen sind, nämlich die Hebdomaden auf ein Drittel (bei den Knidiern machten sie noch die kleinere Hälfte der Gesamtzahl aus), die Enneaden aber, die bei den Knidiern noch über die Hälfte der Hebdomaden betrugen, auf ein Drittel der letzteren oder auf ein Neuntel der Gesamtsumme.

c) Die kritischen Tage in den Büchern π. ἐπιδημιῶν α' und γ'.

Einen noch weiteren Rückgang der Zahlen beider Arten von kritischen Tagen müssen wir konstatieren, wenn wir die beiden auf dem relativ modernsten Standpunkt nüchternster Beobachtung und größter Abneigung gegen alle spekulativen Zahlentheorien stehenden Bücher π. ἐπιδημιῶν α' und γ' in Betracht ziehen.

Ich verweise auf die beiden in Abh. III S. 73 gegebenen Tabellen, von denen IVa eine Übersicht über die „Pluralitätsfälle", IVb eine Liste der „Einzelfälle" enthält. In Tabelle IVa sind die hebdomadischen Tage (7, 14, 21) auf ein Sechstel (d. h. auf 9 unter 55 Fällen) reduziert und die Enneaden sind nur durch zwei Exemplare (eine 9 und eine 27) vertreten, spielen also hier so gut wie gar keine Rolle mehr, dagegen sind die dekadischen Tage, die bei den „Knidiern" (Tab. I) noch so gut wie ganz fehlten und auch in Tab. II nur dreimal vorkommen, in Tab. IVa erheblich gestiegen (auf 18—19 Fälle), d. h. auf ein volles Drittel der Gesamtsumme. Vgl. Abh. III S. 76ff., wo noch Weiteres zu finden ist.

d) Die kritischen Tage in den übrigen hippokratischen Schriften.

Vergleichen wir endlich die eine Übersicht über die kritischen Tage in den übrigen noch nicht berücksichtigten hippokratischen Büchern bietende Tabelle V in Abh. III S. 83, so zeigt sich hinsichtlich der Hebdomaden und Enneaden eine auffallende Übereinstimmung mit Tabelle II. Von den 93 in Tabelle V mitge-

teilten Zahlen sind nämlich nicht weniger als 32 bis 33, also wie in Tabelle II ein volles Drittel, hebdomadisch, und nur 12, d. h. wieder ziemlich ebenso wie in Tabelle II ungefähr ein Achtel der Gesamtzahl, enneadisch (s. Abh. III S. 83 ff.).

e) Schlußfolgerungen.

Was ich also (s. Abh. III S. 76), wesentlich vom Standpunkte der Hebdomadenlehre aus, behauptet habe, das sehen wir jetzt abermals auch vom „enneadischen" Gesichtspunkte aus im wesentlichen bestätigt: wir glauben nämlich auch hier wieder in den drei Tabellen (I, II in dieser Abh. und IVa in Abh. III S. 73) deutliche Spuren einer dreistufigen Entwicklung erkennen zu können. Auf der ersten Stufe, der der Knidier (Tab. I), überwiegen noch die hebdomadischen Tage (d. i. die kleinere Hälfte der Gesamtzahl), und die enneadischen, die sich auf $^1/_4$ bis $^1/_3$ der Gesamtsumme belaufen, spielen neben jenen immer noch eine nicht unbeträchtliche Rolle; auf der zweiten Stufe (Tab. II) sinken die Zahlen beider Kategorien von kritischen Tagen noch weiter herab, die Hebdomaden auf ein Drittel, die Enneaden auf ein Neuntel der Gesamtsumme. Auf der letzten, durch *π. ἐπιδημ. α'* und *γ'* repräsentierten Stufe endlich schwinden die Hebdomaden noch weiter, die Enneaden auf ein kaum noch in Betracht kommendes Minimum zusammen, um gewissen anderen Zahlen, vor allen den dekadischen, Platz zu machen, die schließlich im Bereiche der Hippocratea sowohl die Hebdomaden wie die Enneaden im Kampfe ums Dasein überwinden (s. Abh. III S. 76f.). — Nur in den Rezepten der Volksmedizin, wie sie z. B. massenhaft in dem Werke des Marcellus de medicam. vorliegen, erhält sich noch, dem konservativen Charakter dieser medizinischen Richtung entsprechend, bis in die späteste Zeit der uralte Glaube an die Bedeutung der Neunzahl (s. Abh. II S. 65 Anm. 153), doch möge man sich sehr vor der Annahme hüten, daß derartige Rezepte auf ernsthafter wissenschaftlicher Grundlage beruhen: in Wirklichkeit sind die meisten von ihnen ebenso zu beurteilen wie die Vorschriften des religiösen Aberglaubens, der Magie usw., die wir in Abh. II S. 63 ff. eingehender besprochen haben.

Hier dürfte endlich auch der passende Augenblick gekommen sein, die Frage aufzuwerfen und zu beantworten, aus welchen



Gründen wohl das enneadische Prinzip, das in der Zeit des älteren Epos entschieden die Oberhand über das hebdomadische gewonnen hatte, allmählich, besonders aber in der Blütezeit der griechischen Medizin, von dem hebdomadischen und dekadischen (zu dem wohl auch das pentadische oder halbdekadische zu rechnen sein wird) verdrängt worden ist. Sehe ich recht, so lassen sich folgende Ursachen dieser Erscheinung anführen:

a) In der medizinischen Literatur, die sich an den Namen des Hippokrates angeschlossen hat, sehen wir eine Zeit lang (siehe Tab. I in Abh. III S. 58f., Tab. III ebenda S. 72 u. Tab. V S. 83) nicht weniger als drei Prinzipien nebeneinander bestehen: ein hebdomadisches, ein enneadisches und ein dekadisches. Das war entschieden des Guten zu viel, und so entschloß man sich im Interesse der Vereinfachung dazu, mindestens eins von diesen drei Prinzipien fallen zu lassen. Warum man aber gerade das enneadische in diesem Falle beseitigte, dürfte aus den folgenden Erwägungen klar werden.

b) Vor allem sprachen gegen die Enneaden und für die Hebdomaden und Dekaden praktische Gründe, namentlich der, daß in der Praxis des Lebens der alte 27tägige in 3 Abschnitte (Wochen) von je 9 Tagen geteilte Monat (Lichtmonat) schon längst durch durch den viel bequemeren und leichter zu teilenden Mondmonat von 28 oder 30 Tagen verdrängt worden war. Es liegt auf der Hand, wie leicht sich namentlich die 7tägigen Monatsviertel jeden Augenblick von den von 7 zu 7 Tagen deutlich wechselnden Gestalten (Phasen) des Mondes, der großen Himmelsuhr, ablesen lassen, während die Teilung in drei Wochen zu je 9 Tagen dem Beobachter viel größere, ja beinahe unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet.

c) Dazu kam, daß die Hebdomaden im Kultus und Mythus eine beinahe noch bedeutendere Rolle gespielt hatten und später immer noch spielten als die Enneaden, so daß vom konservativ-religiösen Standpunkt aus der Siebenzahl ein gewisses Übergewicht über die Neunzahl zukam.

d) Eine gewisse Präponderanz über die Enneaden erhielten die Hebdomaden auch durch die seit Pythagoras nachweisbare Berührung der griechischen Wissenschaft mit der Astrologie und Astronomie der Babylonier und überhaupt des Griechentums mit



dem semitischen Orient, der von jeher einen förmlichen Kult der Siebenzahl getrieben hatte. Ich erinnere nicht bloß an die 7 Planeten, sondern auch an die 7tägige fortrollende Woche der Astrologen und Juden, sowie an die 7tägigen Fristen der Perser, Phönizier, Syrer usw., welche die Griechen an der Küste Kleinasiens, der Wiege der altgriechischen Medizin, schon in sehr früher Zeit kennen gelernt haben müssen. Dem enneadischen Prinzip fehlt es dagegen in historischer Zeit durchaus an einem solchen Zufluß, der im Stande gewesen wäre, seine bereits erlöschenden Kräfte neu zu beleben.

e) Für das enneadische Prinzip konnte man sich später eigentlich nur auf die in Sachen der Wissenschaft und des praktischen Lebens bereits veraltete Autorität der homerischen und hesiodischen Gedichte berufen, während die Hebdomadenlehre durch viel modernere und wissenschaftlichere Autoritäten, wie Solon, den Verfasser der pseudo-hippokratischen Schrift *π. ἑβδομάδων*, Pythagoras und seine Schüler (Proros, Philolaos), 'Hippokrates' usw. gestützt wurde.

C.

Die Lehre von den Neunmonatskindern (*ἐννεάμηνοι*).

In diesem Zusammenhang müssen wir endlich auch der bereits oben (S. 19) flüchtig gestreiften Lehre von der Lebensfähigkeit der Neunmonatskinder gedenken, die ganz entschieden von jeher auf die Enneadentheorie der griechischen Ärzte einen gewissen Einfluß geübt hat. Sie hängt offenbar auf das engste mit der Frage nach der Lebensfähigkeit der *ἑπτάμηνοι*, *ὀκτάμηνοι* und *δεκάμηνοι*[104]) zusammen, die wir natürlich hier mit zu berücksichtigen haben.

Die Anschauung, daß nur die Sieben-, Neun- und Zehnmonats-

104) Hie und da werden auch *ἑνδεκάμηνοι* angenommen; vgl. Ps.-Hippokr. *π. ὀκταμ.* 1 p. 458 Kühn: *οἱ δὲ δεκάμηνοι τῶν τόκων καὶ ἑνδεκάμηνοι ἐκ τῶν ἑπτὰ τεσσαρακοντάδων τὸν αὐτὸν τρόπον γίνονται* . . , ib. p. 559 K: *ὥστε πολλάκις δοκεῖν ἐπιλαμβάνειν τοῦ ἑνδεκάτου μηνὸς τὰς ὀγδοήκοντα καὶ διακοσίας· τοῦτο γάρ ἐστιν ἑπτὰ τεσσαρακοντάδες.* Aristot. h. a. 7, 4, 4: *ἑπτάμηνα καὶ ὀκτάμηνα καὶ ἐννεάμηνα γίνεται καὶ δεκάμηνα τὸ πλεῖστον, ἔνιαι δ' ἐπιλαμβάνουσι καὶ τοῦ ἑνδεκάτου μηνός.* Aristot. fr. *π. ὀκταμ.* p. 190b ed. Didot (= Oribas. III p. 63 Dar.): *καὶ γὰρ ἑνδεκάμηνον δοκεῖ γεννᾶσθαι καὶ δεκάμηνον.* Varro b. Gell. N. A. 3, 16, 6 u. 13ff. Ob man auch *δωδεκάμηνοι* angenommen hat, hängt von der leider arg verderbten Stelle des Timaios b. Aët. 5, 18, 2 (= Doxogr. p. 428) ab (vgl. Galen XIX p. 334 u. Gell. N. A. 3, 16, 13ff. u. 23).



kinder lebensfähig seien, die Achtmonatskinder aber nicht, stammt, wie überhaupt die Ansicht von der maßgebenden Bedeutung der Sieben-, Neun- und Zehnzahl im Gegensatz zur Achtzahl, im letzten Grunde aus dem Glauben des griechischen Volks, in diesem Fall vorzugsweise dem der schwangeren Frauen. Das erhellt auf das deutlichste aus zwei Zeugnissen des Herodot und 'Hippokrates', die wir wegen ihrer grundlegenden Bedeutung hier an die Spitze stellen und im vollen Wortlaut mitteilen müssen. So berichtet Herodot 6, 69, die Mutter des von seinem Widersacher Leotychides der *νοθεία* beschuldigten spartanischen Königs Damaratos habe, von ihrem Sohne in feierlichster Weise beschworen, ihm hinsichtlich seiner Geburt die volle Wahrheit zu sagen, diesem eröffnet, er sei der Sohn entweder des Königs Ariston oder eines seiner Mutter in der Nacht der Empfängnis unmittelbar vor dem Beischlaf des Ariston leibhaftig erschienenen Heros und im 7. Monat geboren: *τίκτουσι γὰρ γυναῖκες καὶ ἐννεάμηνα καὶ ἑπτάμηνα καὶ οὐ πᾶσαι δέκα μῆνας ἐκτελέσασαι, ἐγὼ δὲ σέ, ὦ παῖ, ἑπτάμηνον ἔτεκον.* Ganz ähnlich lautet das Urteil erfahrener und glaubwürdiger Frauen (*κρίνουσαι καὶ τὰ νικητήρια διδοῦσαι*) bei Ps.-Hippokrates *π. ἑπταμήνου* = I p. 447 Kühn: *τίκτειν καὶ ἑπτάμηνα καὶ ὀκτάμηνα καὶ ἐννεάμηνα καὶ δεκάμηνα, καὶ τουτέων τὰ ὀκτάμηνα οὐ περιγίνεσθαι.* Ziemlich auf demselben Standpunkt wie die griechischen Frauen scheinen aber auch die römischen gestanden zu haben, wenn sie die beiden Göttinnen (Parcae), welche dem partus tempestivus vorstanden, Nona und Decima nannten.[105]) Sicher würden die Römer auch noch eine dritte Parze namens Septima oder Octava verehrt haben, wenn nicht die Sieben- und Achtmonatskinder bei ihnen für lebensunfähige und deshalb nichtwünschenswerte Frühgeburten gegolten hätten.

---

105) Gell. N. A. 3, 16, 9: Antiquos .. Romanos Varro dicit non recepisse huiuscemodi quasi monstruosas raritates (= *ὀκτάμηνα*), sed nono mense aut decimo, neque praeter hos aliis, partionem mulieris secundum naturam fieri existimasse idcircoque eos nomina Fatis tribus fecisse a pariendo et a nono atque decimo mense. Nam 'Parca', inquit, immutata una littera, a partu nominata, item 'Nona' et 'Decima' a partus tempestivi tempore. Caesellius autem Vindex . . . tria, inquit, nomina parcarum sunt, 'Nona', 'Decuma', 'Morta' . . . Die Morta könnte vielleicht die Göttin der lebensunfähigen, dem Tode verfallenen Tot- und Frühgeburten sein; anders Wissowa, Religion u. Kult d. Römer 213, 3 u. Preller-Jordan II 193. Vgl. auch Tertull. de. an 37.

Werfen wir nunmehr die Frage auf nach dem Ursprung dieses Glaubens an die Lebensfähigkeit der Sieben-, Neun- und Zehnmonatskinder im Gegensatz zu den *ὀκτάμηνοι*, so hat bisher Niemand darauf eine bessere Antwort gegeben als Alexander v. Aphrodisias, der in seinen Problemata II 47 Ideler behauptet: *ὅτι ὁ ἑπτὰ ἀριθμὸς τέλειός ἐστι τῇ φύσει, ὡς μαρτυρεῖ Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀριθμητικοὶ καὶ οἱ μουσικοί· ὁ δὲ ὀκτὼ ἀτελής.* Selbstverständlich hätte Alexander genau dasselbe wie von der Sieben auch von der Neun und Zehn behaupten können, denn auch diese beiden Zahlen galten für *τέλειοι.*[106]) Welchen Einfluß diese im Grunde völlig unberechtigte Volksanschauung von der Bedeutung gewisser Zahlen jahrhundertelang auf die hervorragendsten medizinischen Auktoritäten ausgeübt hat, erkennt man am besten an der Tatsache, daß sie fast durchweg die Lebensfähigkeit der *ὀκτάμηνοι* leugnen, dagegen die der *ἑπτάμηνοι, ἐννεάμηνοι* und *δεκάμηνοι* stark betonen.[107]) Eine

106) Plut. Q. conv. 9, 14, 2, 4: *πᾶσι διὰ στόματός ἐστι καὶ πάσαις ὑμνούμενος ⟨ὁ⟩ τῆς ἐννεάδος ἀριθμός, ὡς πρῶτος ἀπὸ πρώτου περισσοῦ τετράγωνος ὢν καὶ περισσάκις περισσός, ἅτε δὴ τὴν διανομὴν εἰς τρεῖς ἴσους λαμβάνων περισσούς . . . καὶ πρόσθες αὐτοῖς ἔτι τοσοῦτον, τὸν ἀριθμὸν ἐκ δυεῖν τῶν πρώτων συνηρμόσθαι [κύβων], μονάδος καὶ ὀγδοάδος, καὶ καθ' ἑτέραν αὖ πάλιν σύνθεσιν ἐκ δυεῖν τριγώνων τριάδος καὶ ἑξάδος, ὧν ἑκάτερος καὶ τέλειός ἐστιν.* Jo. Lyd. de mens. p. 280 R. *θεῖος ὁ τῆς ἐννάδος ἀριθμός κ. τ. λ.* Ps.-Plut. de vita Homeri 145: *Τί δήποτ' οὖν ἐστιν ὁ τῶν ἐννέα ἀριθμὸς τελειότατος; ὅτι ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πρώτου περισσοῦ τετράγωνος καὶ περισσάκις περισσός, εἰς τρεῖς διαιρούμενος τριάδας, ὧν ἑκάστη πάλιν εἰς τρεῖς μονάδας διαιρεῖται.* — Varro b. Arnob. 3, 38: novenarium numerum [der di Novensides] tradit Varro, quod in movendis rebus potentissimus semper habeatur et maximus. Vgl. Censorin. d. n. 14, 12: quadrati numeri potentissimi ducuntur. Plato . . . quadrato numero annorum vitam humanam consummari putavit, sed novenario, qui complet annos octoginta et unum (vgl. Seneca epist. 58, 31).

107) Vgl. außer Ps.-Hippokr. *π. σαρκ.* 19 (VIII 612 L.), *π. τροφ.* 42 (IX 114 L.), *π. ὀκταμ.* VII 452 L. *π. ἑπταμ.* VII 442 namentlich Censor. d. d. n. 7, 5: septimo mense parere mulierem posse plurimi adfirmant, ut Theano Pythagorica, Aristoteles Peripateticus, Diocles, Euenor, Straton, Empedocles, Epigenes multique praeterea, quorum omnium consensus Euryphonem Cnidium non deterret id ipsum intrepide pernegantem. contra eum ferme omnes Epicharmum secuti octavo mense nasci negaverunt. Diocles tamen Carystius et Aristoteles Stagirites [auch Polybos nach Aët. plac. 5, 18, 3 (Dox. 428, 8 u. WELLM. Frgm. d. gr. Ärzte I p. 198)] aliter senserunt [vgl. Aristot. h. a. 7, 4 u. fr. p. 190b Didot]. nono autem et decimo mense cum Chaldaei plurimi et . . . Aristoteles edi posse partum putaverint . . . Vgl. auch Gell. N. A. 3, 16, 1 ff.: Multa opinio est eaque iam pro vero recepta, postquam mulieris uterum semen conceperit, gigni hominem septimo rarenter, numquam octavo, saepe nono, saepiusnumero decimo mense.

deutliche Parallele dazu bildet in den hippokratischen Tabellen der kritischen Tage (s. Abh. III S. 59. S. 66. S. 72. S. 73 f. u. Abh. IV S. 64 f.) das fast absolute Fehlen der Zahl 8 und das verhältnismäßig häufige Erscheinen der hebdomadischen, dekadischen und enneadischen Tage, das ganz gewiß nicht zufällig ist, sondern einen tieferen theoretischen Grund haben muß, der zu einem großen Teil in der Bedeutung der ἀριθμοὶ περισσοί (unterhalb der Zehn) im Gegensatz zu den ἀ. ἄρτιοι zu suchen ist. So gelangen wir schließlich auch zum vollen Verständnis der bei Ps.-Hippokrates π. τροφῆς = II p. 23 Kühn und Galen. XV p. 407 Kühn erhaltenen 4 Reihen der kritischen Tage, die für die dreistufige Entwickelung des Embryo im Mutterleibe (Gestaltung, erste Bewegung und Geburt) in Betracht kommen. Die erste von ihnen ist hebdomadisch und bezieht sich auf die ἑπτάμηνοι, die zweite ist enneadisch und betrifft die ἐννεάμηνοι, die dritte ist dekadisch und gilt den δεκάμηνοι, die vierte darf als ogdoadisch betrachtet werden und soll offenbar die Entwickelungsstadien der ὀκτάμηνοι angeben (s. Gell. 3, 16, 7).

I (hebdomadisch, ἑπτάμηνοι): ἐς τύπωσιν λε' [35 = 5 × 7] ἡέλιοι, ἐς κίνησιν ο' [70 = 10 × 7], ἐς τελειότητα σι' [210 = 30 × 7],

II (enneadisch, ἐννεάμηνοι): ἐς μορφὴν με' [45 = 5 × 9], ἐς κίνησιν ϙ' [90 = 10 × 9], ἐς ἔξοδον σο' [270 = 30 × 9][108]),

III (dekadisch, δεκάμηνοι): ἐς ἰδέην ν' [50 = 5 × 10], ἐς πρῶτον ἅλμα ρ' [100 = 10 × 10], ἐς τελειότητα τ' [300 = 30 × 10],

IV (ogdoadisch, ὀκτάμηνοι): ἐς διάκρισιν μ' [40 = 5 × 8], ἐς μετάβασιν π' [80 = 10 × 8], ἐς ἔκπτωσιν σμ' [240 = 30 × 8].

108) In dieser bei Hippokr. a. a. O. und bei Galen XV p. 407 überlieferten Reihe με' = 45, οστ' = 76, σι' = 210 ist nur das erste Glied με' richtig, statt οστ' ist offenbar ϙ' = 90, statt σι' σο' = 270 zu lesen; wie namentlich auch aus der Bemerkung Galens a. a. O. erhellt, daß das zweite Glied das διπλάσιον des ersten und das dritte Glied das τριπλάσιον des zweiten sei. Vgl. auch Hippokr. ἐπιδ. β' = III p. 453 Kühn: ὅ τι ἐν ἑβδομήκοντα κινέεται, ἐν τριπλασίοισι [= 3×70 = 210] τελειοῦται und ἐπιδ. ϛ' = III p. 622 K. = Galen XVII A 440: οἱ πόνοι ἐν περιόδοισιν· ὅ τι ἐν ἑπτὰ κινέεται, ἐν τριπλασίῃ [= 210] τελειοῦται, καὶ ὅ τι ἐν ἐννέα κινεῖται, ἐν τριπλασίῃ [= 270] τελειοῦται. Den allerdeutlichsten Beweis für die Richtigkeit meiner Lesung liefert aber, wie ich nachträglich ersehe, (Poseidonios b.) Anatolius π. ἐννάδος p. 14 (38) Heiberg (Paris 1900): ἐννὰς . . . γεννᾷ τὸν με' [45] ἀπὸ μονάδος συντεθεῖσα [1+2+3+4+5+6+7+8+9 = 45] ἐν ᾧ χρόνῳ φασὶ τὰ ἐννεάμηνα ἄρχεσθαι διατυποῦσθαι.



Um allen Ansprüchen an Vollständigkeit und Gründlichkeit möglichst zu genügen, führe ich zunächst die übrigen mir für jede dieser vier Reihen bekannt gewordenen Zeugnisse an und füge sodann in Tabellenform noch einige abweichende Annahmen hinsichtlich der Entwickelungsstadien der Embryonen hinzu. Es gehören zur Reihe

I (hebdomadisch, *ἑπτάμηνοι*): Ps.-Hipp. *π. σαρκῶν* c. 19 [= VIII 612 L. = I p. 442 K.]: *τὸ παιδίον ἑπτάμηνος γόνος γενόμενον λόγῳ γεγένηται καὶ ζῇ καὶ λόγον ἔχει τοιοῦτον καὶ ἀριθμὸν ἀτρεκέα ἐς τὰς ἑβδομάδας . . . ἔχει δὲ καὶ τὸ ἑπτάμηνον γενόμενον τρεῖς δεκάδας ἑβδομάδων, ἐς δὲ τὴν δεκάδα ἑκάστην ἑβδομήκοντα ἡμέραι, τρεῖς δεκάδες δὲ ἑβδομάδων αἱ σύμπασαι δέκα καὶ διηκόσιαι.*[109]) — ib. *ἐπιδ. β'* = III p. 453 K.: *ὅτι ἐν ἑβδομήκοντα κινέεται ἐν τριπλασίοισι* [= 210] *τελειοῦται.* — ib. epid. ϛ' = III p. 622 K.: *Οἱ πόνοι ἐν περιόδοισιν· ὅ τι ἐν ἑπτὰ κινέεται, ἐν τριπλασίῃ* [= 210] *τελειοῦται, καὶ ὅ τι ἐν ἐννέα κινεῖται, ἐν τριπλασίῃ* [= 270] *τελειοῦται* = Galen. XVII A 440. Galen. XV p. 407 K: *καὶ ὁ μὲν τῆς κινήσεως αὐτοῦ* [= *τ. Ἱπποκρ.*] *χρόνος ἐστὶ διπλάσιος τοῦ τῆς διαπλάσεως, ἣν αὐτὸς τύπωσιν καλεῖ, ὁ δὲ χρόνος τῆς ἀποκυήσεως τριπλάσιός ἐστι τοῦ τῆς κινήσεως, ὅπερ ἀληθὲς ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον εἶναι δοκεῖ.* — Galen. Comm. III in Hippocrat. epidem. II = XVII A p. 444 K.: *ἐπὶ δὲ τῶν ἀρρένων ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐν τῷ δεξιῷ*[110]) *μᾶλλον περὶ τὰς ἑβδομήκοντα*[111]) *γίνεται ἡ κίνησις, τῶν δὲ θηλειῶν ἐν τῷ ἀριστερῷ*[110])

---

109) Im schroffen Gegensatze zu dieser Zahl gibt der Verf. der Schrift *π. ἑπταμ.* = I p. 444 K. an, die Geburt des Siebenmonatskindes erfolge nach 182 Tagen, d. h. nach einem halben Sonnenjahr; s. unt. S. 77 Anm. 116.

110) Die Annahme, daß die männlichen Embryonen sich schneller entwickeln als die weiblichen (Oribas. III 78. Galen. XVII A 1006. Galen. IV 631), sowie daß sich die Knaben im rechten d. h. dem wärmeren Teil des Uterus bilden (Hippocr. *ἀφορισμ.* 5 III p. 745 K. Galen. XVII A 1002. Aët. plac. 5, 7, 419 D.), die Mädchen im linken, stammt aus Empedokles und wohl auch aus Diokles: WELLMANN, Frgm. d. gr. Ärzte I S. 35. Vielleicht gehen also auch die *ἐνενήκοντα ἡμέραι* der *κίνησις* der Mädchen auf die Enneadentheorie des Akragantiners zurück (s. ob. S. 52 f.).

111) Dieser *κίνησις* am 70. Tage entspricht nach Ps.-Hippocr. *π. τροφῆς* (s. ob.) die Gestaltung des Embryo am 35. Tage. Dafür gibt der Vf. von *π. φυσ. παιδίου* c. 18 (VII 498 L. = Galen. XVII A p. 446) an: *τὸ μὲν θῆλυ τὴν πρώτην πῆξιν ἐν τεσσαράκοντα ἡμέρῃσι* [*καὶ δύο?*] *τὸ μακρότατον, τὸ δὲ ἄρρεν ἐν τριάκοντα ἡμέρῃσι τὸ μακρότατον κ. τ. λ. . . . ὡς τὸ ἄρρεν τρίτῳ τῷ μηνί,* [60.–90. T.] *τὸ θῆλυ δὲ τῷ τετάρτῳ κινεῖσθαι* [90.—120. T.]. Ähnlich Vindicianus unt. Anm. 114.

περὶ ἐνενήκονθ' ἡμέρας. Etwas abweichend gibt die Tagzahl der *ἑπτάμηνοι* an Diokles b. Ast, Theol. arithm. p. 48 (nicht bei Wellmann, Fragm. d. gr. Ärzte I): *Καὶ Διοκλῆς δὲ ἐξαπλασιασθέντων*[112]) *τῶν λς'* [= 4 × 9 = 6 × 6 = 36][113]) *γίνεσθαί φησι στερεὸν τὸν σι'* [schreibe *σϛ'* = 216 = 6 × 6 × 6, da *σι'* = 210 keine Kubikzahl ist], *ὅσαιπέρ εἰσιν εἰς τοὺς ἑπτὰ μῆνας ἡμέραι τοὺς τριακονθημέρους* [216 = 7 × 30 + 6; 6 aber ist der *ἀριθμὸς ψυχικός* oder *οἰκειότατος τῇ ψυχῇ*: s. Ast a. a. O. p. 48, 3 ff. u. 16). Wieder anders [Diokles? b.] Vindicianus c. 14—15 [Wellmann, Fragm. d. gr. Ärzte I S. 44 u. 218]: hos autem numeros [30 u. 40][114]), ut partus edatur, septies multiplicare oportet, ita ut quicumque die trigesimo in utero materno figuram hominis accipit, septimo mense nascatur. hos dies septies multiplicabis, et efficiuntur dies CCX, qui fiunt menses septem.

II (enneadisch, *ἐννεάμηνοι*): Ps.-Hippocr. *π. ἐπιδ. β'* = III p. 454 K. = Galen. XVII A p. 449 K.: *ἢ ἀπὸ γυναικείων ἀριθμητέοι οἱ ἐννέα μῆνες ἢ ἀπὸ τῆς ξυλλήψιος καὶ εἰς ἑβδομήκοντα καὶ*

112) Ebenso soll die Zahl 35, die für die Gestaltung des *ἔμβρυον* (beim 'partus minor') maßgebend ist, mit 6 multipliziert werden, um die 210 Tage der Siebenmonatskinder voll zu machen nach „Pythagoras" b. Censor. c. 11. Nach der Enneadentheorie des Diokles und Empedokles (s. ob. S. 52) *ὁρᾶται περὶ τὰς τέσσαρας ἐννεάδας* (also gegen den 35. Tag) *πρῶτον διακεκριμένον ὅλον τὸ σῶμα*.

113) Die Verbesserung des verdorbenen Textes bei Ast a. a. O. habe ich bereits Abh. III S. 150 A. 220 gegeben. Dort steht im Text nicht *λϛ'* sondern *λε'* [= 35], was aber versechsfacht keine Kubikzahl (*στερεόν*), sondern 210 ergibt. Vgl. auch Aristox. fr. 23 p. 279: *σιϛ' ἔτεσι τὰς μετεμψυχώσεις τὰς συμβεβηκυίας* [des Pythagoras] *γεγονέναι*. Es liegt nahe zu vermuten, daß die Zahl der Jahre, während deren die Seele unsichtbar war, weil sie (vor der Wiedergeburt) nicht in einem Körper weilte, der Zahl der Tage entsprach, während deren der Fötus (vor der Geburt) unsichtbar im Mutterleibe weilte. Auch Empedokles, von dem Diokles nach Wellmann, Fr. Gr. Ärzte I S. 35 viel entlehnt hat, nimmt die Entwickelung der Gestalt des Embryo am 36. (= 6×6.) Tage an. Die Zahl 36 stellt ungefähr die Mitte zwischen 30 und 40 dar (s. Anm. 114). Nach Diokles und Strato b. Macrob. in Somn. Scip. 1, 6, 65 ff. findet die Bildung der Gestalt beim Embryo um den 35. Tag statt (quinta [hebdomade] interdum fingi in ipsa substantia humoris humanam figuram); s. Abh. III S. 33 A. 48b.

114) Vorher gehen die Worte p. 217f. Sed figuram hominis infans accipit primo quadragesimo aliquando, aliquando et trigesimo die, sicut ait Hippocrates in libro quadragesimo nono de infantis natura [= *π. φύσ. παιδ.* c. 18 = VII 498 L. = I p. 392 Kühn]. Die Mitte zwischen 30 und 40 bildet die Zahl 35 (s. ob.). Vgl. auch „Pythagoras" b. Diog. L. 8, 29: *μορφοῦσθαι δὲ ἐν ἡμέραις τεσσαράκοντα, κατὰ δὲ τοὺς τῆς ἁρμονίας λόγους ἐν ἑπτὰ ἢ ἐννέα ἢ δέκα τὸ πλεῖστον μησὶ τελεωθὲν ἀποκυΐσκεσθαι τὸ βρέφος*.



διακοσίας οἱ Ἑλληνικοὶ μῆνες γίνονται. Diesen 270 Tagen entspricht eine *κίνησις τοῦ ἐμβρύου* mit 90 Tagen, die dem weiblichen Embryo zugeschrieben wird von Galen. XVII A p. 445: *γίνεται ἡ κίνησις τῶν θηλειῶν ἐν τῷ ἀριστερῷ περὶ ἐνενήκονθ' ἡμέρας.* Ps.-Hippocr. *π. διαίτ. α'* = I p. 648 Kühn: *οὐκ ἐν ἴσῳ δὲ χρόνῳ πάντα διακοσμέεται, ἀλλὰ τὰ μὲν θᾶσσον, τὰ δὲ βραδύτερον, ὅκως ἂν καὶ τοῦ πυρὸς ἕκαστα τύχῃ καὶ τροφῆς. τὰ μὲν οὖν ἐν τεσσαράκοντα* [*καὶ τρισὶν?*] *ἡμέρῃσιν ἴσχει, τὰ δ' ἐν τετραμήνῳ* [= 120 Tagen]. *ὡσαύτως καὶ γόνιμα γίνεται τὰ μὲν θᾶσσον ἑπτάμηνα τελείως, τὰ δὲ βραδύτερον, ἐννέα μησὶν τελείως ἐς φάος ἀναδείκνυται ἔχοντα τὴν σύγκρισιν* [*σύγκρασιν?*] *ἥνπερ καὶ διὰ παντὸς ἕξει.* Aët. plac. 5, 18, 4 (Dox. p. 428): *Ὁ δὲ Ἀριστοτέλης καὶ Ἱπποκράτης φασίν, ἐὰν ἐκπληρωθῇ ἡ μήτρα ἐν τοῖς ἑπτὰ μησὶ, τότε προκύπτειν καὶ γεννᾶσθαι γόνιμα· ἐὰν δὲ προκύψῃ μέν, μὴ τρέφηται δὲ ἀσθενοῦντος τοῦ ὀμφαλοῦ διὰ τὸ ἐπίπονον αὐτῷ γεγενῆσθαι τὸ κύημα, τότε ἔμβρυον ἄτροφον εἶναι· ἐὰν δὲ μείνῃ τοὺς ἐννέα μῆνας ἐν τῇ μήτρᾳ, προκῦψαν τότε ὁλόκληρόν ἐστι*; vgl. Censorin. de d. nat. 7, 6 nono autem et decimo mense cum Chaldaei plurimi [vgl. Doxogr. p. 429] et ... Aristoteles edi posse partum putaverint, neque Epigenes Byzantius nono fieri posse contendit nec Hippocrates Cous decimo [s. jedoch unten!]. Übrigens scheint auch der Historiker Timaios von Tauromenion an einer leider verderbten Stelle (Aët. 5, 18, 2 = Doxogr. p. 428) von *ἐννεάμηνοι* und *ἑπτάμηνοι* gesprochen zu haben. Galen. a. a. O. *οἱ γὰρ ἐννέα μῆνες τὸν ἀριθμὸν διακοσίων καὶ ἑβδομήκοντα ἡμερῶν περιέχουσι, ὡς μεμαθήκαμεν ἐκ τοῦ περὶ σαρκῶν, ἔνθα γράφει* [c. 19 = VIII 612 L. = I p. 442 K.]· *ἐννέα δὲ μηνῶν καὶ δέκα ἡμερῶν* [= 270 + 10 = 280] *γόνος γίγνεται καὶ ζῇ καὶ ἔχει τὸν ἀριθμὸν ἀτρεκέα ἐς τὰς ἑβδομάδας· τέσσαρες δεκάδες ἑβδομάδων ἡμέραι εἰσὶ διηκόσιαι ὀγδοήκοντα· ἐς δὲ τὴν δεκάδα τῶν ἑβδομάδων ἑβδομήκοντα ἡμέραι.* Hier sind also zu den 9 Monaten von je 30 Tagen noch 10 Tage hinzugekommen, um eine hebdomadische Zahl (40 Hebdomaden = 280 Tage) zu erzielen, was bei der hebdomadischen Tendenz des Verf. von *π. σαρκῶν* (s. I p. 441 K. = III p. 515 ff. Ermerins; s. Abh. III S. 63 f.) leicht begreiflich ist. Ebenso (Diokles? b.) Vindicianus c. 15 = WELLMANN, Frgm. d. gr. Ärzte I S. 218: Qui autem quadragesimo die figuram hominis acceperit, nono mense intrante, decimo die nascitur. septies multiplicabis dies, efficiuntur CCLXXX, qui fiunt menses

novem. An andern Stellen freilich wird der 280. Tag, da er die Summe von 9 30tägigen Monaten um 10 überschreitet, nicht zum 9., sondern zum 10. Monat gerechnet, so daß die betreffenden Geburten nicht zu den ἐννεάμηνοι, sondern zu den δεκάμηνοι gehören; vgl. z. B. Ps.-Hippocr. π. ὀκταμήνου I p. 455 K.: τὰ δεκάμηνα καλεόμενα λέγω ἐν ἑπτὰ τεσσαρακοντάσιν ἡμερῶν μᾶλλον τίκτεσθαι. ib. p. 458 οἱ δὲ δεκάμηνοι τῶν τόκων καὶ ἐνδεκάμηνοι ἐκ τῶν ἑπτὰ τεσσαρακοντάδων . . . γίνονται. Vgl. p. 459. — π. ἑπταμ. I p. 450 K.: τὰ ἐν ἑπτὰ τεσσαρακοντάσι τικτόμενα, τὰ δεκάμηνα καλεόμενα, διὰ ταῦτα μάλιστα ἐκτρέφεται, ὅτι ἰσχυρότατά ἐστι καὶ πλεῖστον ἀπέχει τῶν γνωρίμων παιδίων τοῦ χρόνου, ἐν ᾧ ἐκακοπάθησε τὰς τεσσαράκοντα ἡμέρας τὰς νοσουμένας περὶ τὸν μῆνα τὸν ὄγδοον. σαφηνίζει δὲ περὶ τῶν νοσημάτων καὶ παθημάτων τῶν τοῖς ὀκταμήνοις γινομένων καὶ τὰ ἐννεάμηνα λεπτὰ τικτόμενα.[115]) Hier werden also die ἐννεάμηνα als nicht ganz normale Geburten von den 280 Tage zählenden δεκάμηνα deutlich unterschieden; vgl. auch ib. I p. 449 K.: ὅ τι δ' ἂν ἀπονοσῆσαν ἐν τῇ μήτρῃ ἐς τὸν ἔννατον μῆνα ἔλθῃ καὶ ἐν τούτῳ τῷ μηνὶ γένηται, περιγίνεται. Hinsichtlich der tessarakontadisch-enneadischen Entwicklungsstufen des Diokles und Empedokles, die den Embryo in der Zeit vom 36. bis 40. oder 49. Tage Gestalt gewinnen ließen, s. oben S. 52 f. Ganz eigentümlich ist die Berechnung des pythagoreischen partus major oder decemmestris bei Censorin de die n. 11. Danach erfordert die Gestaltung des Fötus 40 Tage. Von diesen heißt es (§ 8): hi igitur dies quadraginta per septem illos initiales [post quos semen in sanguinem vertitur § 7] multiplicati fiunt dies ducenti octoginta, id est hebdomadae quadraginta: sed quoniam ultimae illius hebdomadis primo die editur partus, sex dies decedunt et ducentesimus septuagensimus quartus observatur. qui numerus dierum ad tetragonum illum Chaldaeorum conspectum subtiliter congruit: nam cum signiferum orbem diebus CCCLXV et aliquot horis sol circumeat, quarta necesse est parte dempta, id est diebus LXXXXI aliquotque horis, tres quadras reliquis diebus CCLXXIIII non plenis percurrat, usque dum perveniat ad id loci unde conceptionis initium quadratus aspiciat. Wir ersehen also aus dieser Darlegung deutlich,

115) Ähnlich Ps.-Aristot. probl. ined. II 85 = IV p. 307, 40 Didot: Διὰ τί τὰ ἐννεάμηνα οὐ φθέγγεται, τὰ δὲ δεκάμηνα φθέγγεται εὐθὺς γεννηθέντα; . . . ὅτι τὰ . . ἐννεάμηνα [οὐ] τελειόγονα . . .

wie die Zahl 274 an Stelle der ursprünglich angenommenen 280 [= 270 + 10] getreten ist und was sie bedeutet: sie stellt nämlich genau drei Viertel des Sonnenjahrs von 365 Tagen dar und hat die ursprüngliche Zahl 280 verdrängt, um die Zahl der Tage der Fötusentwickelung bis zur Geburt mit einem fest bestimmten Abschnitt des Sonnenjahres in Übereinstimmung zu bringen.[116]) — Die Ansicht der griechischen Astrologen von den *ἐννεάμηνοι* s. unten Kap. VII.

Zuletzt gedenke ich hier noch der ganz singulären aus unbekannter Quelle (Xenokrates?) stammenden Enneadentheorie des Jo. Lydus de mens. p. 174 R.: *Οἱ τὴν φυσικὴν ἱστορίαν συγγράφοντές φασι ... ἐπὶ δὲ τοῦ ἐννάτου μηνὸς παντελῶς ἀπαρτίζειν καὶ πρὸς ἔξοδον σπεύδειν* [*τὸ ἔμβρυον*]. *καὶ εἰ μέν ἐστι θῆλυ, κατὰ τὸν ἔννατον, εἰ δὲ κρεῖττον, κατὰ τὸν δέκατον ἀρχόμενον, διὰ τὸ τὸν μὲν ἔννατον ἀριθμόν, θῆλυν* [?!] *ὄντα καὶ Σελήνης οἰκεῖον, πρὸς τὴν ὕλην ἀναφέρεσθαι, τὸν δὲ δέκατον παντέλειον εἶναι καὶ ἄρρενα.* Einiges in diesen sowie in den vorausgehenden und nachfolgenden Worten erinnert stark an Empedokles und Diokles. Siehe unten Kap. VI[a].

III (dekadisch, *δεκάμηνοι*). Hinsichtlich der *δεκάμηνοι*, die 280 Tage zählen, s. oben unter II; hinsichtlich der mythischen *δεκάμηνοι*, wie Hermes, Herakles usw. s. oben Anm. 25[b][117]) — Aus den hippokratischen Schriften kommen folgende Zeugnisse in Betracht: *π. φύσιος παιδίου* = I pag. 417 Kühn: *ἐν δὲ τῇσι μήτρῃσιν ἐνεὸν ἐγκρατὲς μᾶλλον γίνεται εἰς τῶν ὑμένων τὴν κατάρρηξιν ἅμα δεκάτῳ μηνὶ*[118]), *ὅτε ὁ τόκος τῇ μητρὶ παραγίνεται .....*

---

116) Eine treffende Parallele zu dieser Annahme der Astrologen bildet die Ansicht des Polybos (Doxogr. 429) = Aët. 5, 18: *Πόλυβος ἑκατὸν ὀγδοήκοντα δύο καὶ ἥμισυ ἡμέρας γίνεσθαι εἰς τὰ γόνιμα· εἶναι γὰρ ἑξάμηνα ὅτι καὶ τὸν ἥλιον ἀπὸ τροπῶν ἐν τοσούτῳ χρόνῳ παραγίνεσθαι· λέγεσθαι δὲ ἑπταμηνιαῖα, ὅτι τὰς ἐλλειπούσας ἡμέρας τούτου τοῦ μηνὸς ἐν τῷ ἑπτὰ προσλαμβάνεσθαι* (vgl. auch Timaios Doxogr. p. 428: *οὕτω καὶ τὰ ἑπτάμηνα νομίζεσθαι οὐκ ὄντα ἑπτάμηνα*) *κ. τ. λ.* 182½ Tage stellen genau die Hälfte des Sonnenjahrs von 365 Tagen dar. Dieselbe Anzahl von Tagen gibt der Verf. des hippokratischen Buches *π. ἑπταμ.* = I p. 444 K. den Siebenmonatskindern.

117) Andere mythische Wesen freilich, wie z. B. Telete, die Tochter des Dionysos, Beroë (Amymone), die Tochter des Adonis und der Aphrodite, wurden von späteren Epikern als *ἐννεάμηνοι* angesehen: Nonn. Dion. 16, 398. 41, 158.

118) Wenn Censorin. 7, 6 den Hippokrates die Zehnmonatskinder in Abrede stellen läßt, so hat er entweder gröblich geirrt oder doch die Schriften, in denen 'Hippokrates' von *δεκάμηνοι* redet, diesem ab- und einem andern Verf. zugesprochen.

καὶ ἢν ἡ τροφὴ πρόσθεν λήξῃ ἀπὸ τῆς μητρὸς τῷ παιδίῳ καὶ οὕτω πρόσθεν ὁ τόκος τῇ μητρὶ παραγίνεται, θᾶσσον δὲ [δὴ?] δέκα μηνῶν ἐξέρχεται. ἀλλ' ὅσαι δὴ ἔδοξαν πλείονα χρόνον δέκα μηνῶν ἔχειν, ἤδη γὰρ τοῦτο πολλάκις ἤκουσα, κεῖναι διελ<ελ>ήθησαν τρόπῳ τοιῷδε ... ibid. p. 418 K.: *ὅτι δὲ οὐκ ἔστι χρονιώτερον δέκα μηνῶν ἐν γαστρὶ ἔχειν ἐγὼ φράσω. ἡ τροφὴ καὶ ἡ αὔξησις ἡ ἀπὸ τῆς μητρὸς κατιοῦσα οὐκ ἔτι ἀρκεῦσα τῷ παιδίῳ ἐστὶν, ὁκόταν οἱ δέκα μῆνες παρέλθωσι καὶ τὸ ἔμβρυον αὐξηθῇ ...* p. 421: *καὶ ταῦτα γίνεται ἐν δέκα μησὶ τὸ μακρότατον.* Nach derselben Schrift p. 392 f. K. braucht ein weiblicher Fötus zur Gestaltung 42, ein männlicher nur 30 Tage, und dem entsprechend dauert die Wochenreinigung (*κάθαρσις*) nach der Geburt eines Mädchens meist 42, nach der Geburt eines Knaben 30 Tage. — Über die Existenzfähigkeit von *ἑπτάμηνοι* und *δεκάμηνοι*, wie es scheint, im Gegensatze zu den *ὀκτάμηνοι*, hatte übrigens schon Empedokles (b. Aët. 5, 18, 1 = Doxogr. p. 427) Erörterungen angestellt und dafür eine höchst gesuchte mir nur zum Teil verständliche Erklärung gegeben. Von Hippokrates berichtet Censorin, er habe an Sieben-, [Neun-?] und Zehnmonatskinder geglaubt (7, 2: a septimo ad decimum mensem nasci posse existimavit, nam septimo partum iam esse maturum) und angenommen, daß der Fötus binnen 60 Tagen (= *ἐν διμήνῳ*) Gestalt, nach 3 Monaten (im 4. Monat, also nach 90 Tagen) festes Fleisch, nach 4 Monaten (d. h. im 5. Monat oder nach 120 Tagen) Nägel und Haare zeige. Übrigens scheint der Glaube an *δεκάμηνοι* im strengsten Sinne des Wortes, d. h. an Embryonen, die volle 10 Monate (decem menses non inceptos sed exactos) im Uterus zubringen, nach Gellius N. A. 3, 16, 1 ff., der sich dafür auf Zeugnisse des Menander und Plautus beruft, in der Zeit der jüngeren Komödie wenigstens in Athen ganz verbreitet gewesen zu sein.[119])

IV (ogdoadisch, *ὀκτάμηνοι*): Außer dem bereits oben (S. 72) angeführten Zeugnis aus Ps.-Hippocr. *π. τροφῆς* habe ich kein weiteres auffinden können, hauptsächlich wohl deshalb, weil die meisten Ärzte und Philosophen die Lebensfähigkeit der *ὀκτάμηνοι* auf Grund des maßgebenden Volksglaubens und der daraus entwickelten falschen Zahlentheorie (s. ob. S. 70 f.) in Abrede stellten

---

119) Vgl. Plaut. Cist. 1, 3 Tum illa, quam compresserat, ‖ Decumo post mense exacto hic peperit filiam. Menand. fr. 4, 192 Mein.: *Γυνὴ κυεῖ δέκα μῆνας.*

und daher kein sonderliches Interesse für die Entwickelung dieser dem Untergange geweihten Frühgeburten hatten. Die verhältnismäßig wenigen Vertreter der Lehre von der Lebensfähigkeit der Achtmonatskinder (Polybos, Diokles, die Empiriker: Diokles fr. 174 Wellm. = Aët. 5, 18, 3 [Dox. 428, 8], auch Aristoteles a. h. 7, 4, 4 u. b. Oribas. 3, 63. Censorin. 7, 6. Varro b. Gell. 3, 16, 6) werden zwar wahrscheinlich dieselbe Ansicht von der Entwickelung der *ὀκτάμηνοι* gehabt haben wie der Verfasser der Schrift *π. τροφῆς*, doch hat sich leider kein positives Zeugnis erhalten, aus dem jene Ansicht mit Sicherheit zu erschließen wäre.

Das klarste Bild von den sämtlichen im Altertum verbreitet gewesenen Theorien von den für die Entwickelung und Geburt der Embryonen maßgebenden Tagen und Monaten gewinnen wir aber durch die Betrachtung und Erläuterung der folgenden Tabelle (S. 80 u. 81), in der ich alle mir bekannt gewordenen wichtigeren Zeugnisse nach den wichtigsten dafür in Betracht kommenden Gesichtspunkten kurz und übersichtlich zusammengestellt habe.

Das, was wir aus dieser Tabelle lernen, läßt sich kurz in folgenden Sätzen aussprechen:

a) die 33 Zeugnisreihen unserer Liste zeigen uns eine große Mannigfaltigkeit von Theorien, die sich auf folgende 5 Hauptklassen verteilen:

1) strenghebdomadische Theorie betreffend die *ἑπτάμηνοι* von 30 × 7 = 210 Tagen: Reihe 1, 2, 3, 4, 5(?) Hier findet die *τύπωσις* am 35. (= 5 × 7.)[120]), die *κίνησις* am 70. (= 10 × 7.), die Entbindung am 210. (= 30 × 7.) Tage statt. Vertreter dieser Lehre sind außer 'Hippokr.' *π. τροφῆς* die Verfasser von *π. σαρκῶν*, *π. ἐπιδημ. β'*, *π. ἐπιδημ. ϛ'* und Vindicianus (Nr. 5) cap. 14f., der nur insofern von „Hippokrates“ abweicht, als bei ihm die Tage der *τύπωσις* nicht 35 (= 5 × 7), sondern nur 30, also einen Monat, betragen.

---

120) Man beachte, daß die 35 nicht bloß eine hebdomadische Zahl ist, sondern auch in der Musiktheorie und Astronomie der Pythagoreer eine nicht unbedeutende Rolle spielt: vgl. 'Pythagoras' b. Censorin. 11, 4 ('partus minor'): hi quatuor numeri VI, VIII, VIIII, XII coniuncti faciunt dies XXXV; vgl. auch die vorhergehenden Worte, die diese Zahlen als 'harmonische' erweisen. S. auch die Pythagorikoi b. Plut. de an. procr. in Tim. 12. Ptolem. harm. 1, 13 p. 31 Wall. = DIELS, Vorsokr. p. 265, 41 ff. — Auch in den Rezepten des Marcell. de medicam. findet sich die 35; vgl. z. B. 1, 96 p. 37 Helmr.: Lauri bacas XXXV, piperis grana XXXV tere etc. 7, 3 p. 52 H. per dies XXXV... S. auch Ps.-Hippocr. *ἐπιδημ. ζ'* = III p. 393 K: *περὶ πέντε καὶ τριήκοντα ἡμέρας ἄλλας καὶ ὑγιής.*

Tabelle der kritischen Tage und Monate bei der Entwicklung und Geburt der Embryonen.

Nr.	Zitat	Maßgeb. Zahlen	*τύπωσις*	*κίνησις*	*τελειότης*	Entbindungsmonat
1	'Hippocr.' *π. τροφ.* = II p. 23 K.	streng hebdomadisch	35 (= 5 × 7)	70 (= 10 × 7)	210 (= 30 × 7)	*ἑπτάμηνοι*; vgl. Galen. XV, 407.
2	'Hippocr.' *π. σαρκ.* 19 = I p. 442 K.	hebdomadisch			210 (= 30 × 7)	*ἑπτάμηνοι*
3	'Hippocr.' *π. ἐπιδ. β'* = III p. 453 K.	hebdomadisch		70 (= 10 × 7)	210 (= 30 × 7)	*ἑπτάμηνοι*
4	'Hippocr.' *π. ἐπιδ. ς'* = III p. 622 K.	hebdomadisch		70 (= 10 × 7)	210 (= 3 × 70)	*ἑπτάμηνοι*
5	(Diokl.? b.) Vindicianus c. 14 f. Wellm. I 218	hebdomadisch?	30 (= 1 Monat)		210 (= 30 × 7)	VII menses = dies CCX
6	Varro b. Gell. 3,10,7:	hebdomadisch-tessarakontadisch	49 (= 7 × 7)		274 (= 40 × 7 — 6) vgl. nr. 12	*ἑπτὰ μησίν* (Frühgeburten) und hebdomade XL. (= *ἐννεάμ.* od. *δεκάμηνοι*). Vgl. Philo Vit. Mos. 3, 5 u. 'Hipp.' *π. ἑπταμ.* I 450 ff. K.
7	'Pythagor.' b. Censorin. c. 11 (partus minor)	hebdomadisch-hexadisch	35 (= 5 × 7 = 6 + 8 + 9 + 12)		210 (= 35 × 6)	*ἑπτάμηνα* (partus minor). Vgl. Plut. de an. procr. in Tim. 12 a. E (aus Poseidonios!)
8	'Pythagor.' b. Diog. L. 8, 29	hebdomadisch-tessarakontadisch	40		210?	*ἑπτὰ μησί*
9	'Hippocr.' *διαίτ. α'* = I 648 K.	hebdomadisch-tessarakontadisch?	40 (43?? 42?)		210?	*ἑπτάμηνα*
10	'Hippocr.' *π. σαρκ.* 19 = I p. 442 K.	hebdomadisch-tessarakontadisch			280 (= 40 × 7)	*ἐννέα μηνῶν καὶ δέκα ἡμερ. γόνος* vgl. *π. ὀκταμ.* I. 458 K.
11	(Diokl.? b.) Vindicianus c. 14 f. Wellm. I 218	hebdomadisch-tessarakontadisch	40		280 (= 7 × 40)	novem menses = dies CCLXXX
12	'Pythag.' b. Censorin. c. 11 (partus major)	hebdomadisch-tessarakontadisch	40		274 (= 7 × 40 = 280 — 6) vgl. nr. 6	decemmestris
13	'Hippocr.' *π. φύσ. παιδ.* I p. 392 ff. u. 417 K. = Galen. XVII A 446	hebdomadisch-dekadisch	42 (= 6 × 7) (*θῆλυ*) 30 (*ἄρρεν*)	Galen: *τετάρτῳ μηνὶ* (= 90. bis 120. T.); *τρίτῳ μηνί* (= 60.—90. T.)		*δέκα μηνῶν* (*δεκάτῳ μηνί*)
14	Hippon b. Cens. 7, 2 ff. u. 9, 2	hebdomadisch-dekadisch	60 diebus (= 2 mensib.) formatur; IV° mense caro concreta fit etc.		septimo mense (= nach 180 T.) homo perfectus	a septimo ad decimum mens. nasci potest.
15	Diocles u. Strat. b. Macrob. So. Sc. I, 6, 65 u. b. Ast, Theol. ar. p. 46	hebdomadisch-enneadisch	V^a hebd. = 28.—35. Tag figura fingitur interd. VI^a hebd. = 35.—42. T. fem. VII^a hebd. = 42.—49. T. masc.		180.—210. = 35 × 6? (sept. mense) } 240.—270. (nono mense)	*ἑπτάμηνοι* } *ἐννεάμηνοι.*
16	Galen. XVII A p. 444 K.	hebdomadisch-enneadisch		70 (= 10 × 7) *ἄρρεν* 90 (= 10 × 9) *θηλ.*		

Nr.	Zitat	Maßgeb. Zahlen	τύπωσις	κίνησις	τελειότης	Entbindungs-monat
17	'Hippocr.' π. τροφ. = II p. 23 K. Anatol. π. ἐννάδος p. 14 (38) Heib.	streng enneadisch	45 (= 5 × 9)	90 (= 10 × 9)	270 (= 30 × 9)	ἐννεάμηνοι; vgl. Gal. XV, 407 u. Aristid. Quintil. de mus. III p. 143 ff. M.
18	'Hippocr.' ἐπιδ. ς' = III p. 622 K.	enneadisch		90 (= 10 × 9)	270 (= 3 × 90)	
19	'Hippocr.' ἐπιδ. β' = III p. 454 K. = Gal. XVII A 449.	enneadisch			270	ἐννέα μῆνες ἑλληνικοί
20	Hippocr. u. 'Aristot.' b. Aët. 5, 18, 4 (Dox. 428)	enneadisch-hebdomadisch			7 μῆνες = 270	τοὺς ἐννέα μῆνας μένει ἐν τῇ μήτρᾳ
21	'Hippocr.' διαίτ. α' = I 648 K.	enneadisch-tessarakontadisch?	120 (=3×40? ἐν τετραμήνῳ vgl. Diog. Apoll. unt.)			ἐννέα μησί.
22	'Pythag.' b. Diog. L. 8, 29	enneadisch (?)-tessarakontadisch	40		280? (= 7 × 40?)	ἐννέα μησί
23	'Hippocr.' π. γυναικ. α' = II p. 704 K.	tessarakontadisch-enneadisch?		τετράμηνον (= 120 = 3 × 40 T. od. 4 × 30?) (θῆλυ). τρίμηνον (= 90 T. = 3 × 30) (ἄρσεν)		
24	Anonymus bei Jo. Lyd. p. 172 f. R.	triadisch-enneadisch-tessarakontadisch (s. p. 176)	40	ἐπὶ τρίτου μηνὸς κιν. (= 60.—90. T.)	ἐπὶ ἐννάτου μηνός (= 240.—270. Tag.)	ἐννεάμηνοι θηλ. δεκάμηνοι κρείττονες (ἄρσενες) πρὸς ἔξοδον σπεύδουσιν.
25	Aristot. an. hist. 7, 3 u. 4; vgl. Plin. n. h. 7, 41.	tessarakontadisch-enneadisch-hebdomadisch-dekadisch?		40 κίν. τ. ἀρρένων ἐν τ. δεξιῷ 90 τ. θηλ. ἐν ἀριστερῷ wie Empedokles (WELLM. Fr. d. gr. Ä. I 35)		ἑπτάμ., ὀκτάμ., ἐννεάμ., δεκάμ.
26	Diokl. b. AST, Theol. ar. p. 48 (vgl. ib. p. 40)	enneadisch-hexadisch	36 (= 6 × 6 = 4 × 9)		216 (= 6^3 = 24 × 9)	vgl. Poseidonios (?) b. Plut. de an. procr. in Tim. 13.
27	Empedokles b. Aët. 5, 18, 1 u. 21, 1 = Doxogr. p. 427 u. 433 u. b. Theo Sm. p. 104, 1	hebdomadisch-hexadisch-dekadisch	36 (= 6 × 6 = 4 × 9) — 49 (= 7 × 7)			ἑπτάμηνα καὶ δεκάμηνα
28	'Hippocr.' π. τροφ. = II p. 23 K.	streng dekadisch	50 (= 5 × 10)	100 (= 10 × 10)	300 (= 30 × 10)	δεκάμηνοι
29	Asklepiades b. Aët. 5, 21 (= Dox. 433)	hexadisch-dekadisch?	ἄρρεν: 26 (? 36 ?)—50 Tage (? 49 ?; vgl. Empedokles ob.); θηλ.: 60—120 Tage (vgl. ob. Hippon)			
30	Astrologen b. Censor. 7, 6; 8, 13. Aët. 5, 18, 6 = Dox. p. 429	hebdomadisch-enneadisch-dekadisch?				ἑπτάμηνα, ἐννεάμηνα, δεκάμηνα γόνιμα, τὰ ὀκτάμηνα φθείρεσθαι
31	Diog. Apollon. b. Censor. 9, 2	tessarakontadisch-dekadisch?	IV mensib. (= 120 T. = 3 × 40) masculi V mensib. (= 150 T.) fem.			
32	'Hippocr.' π. τροφ. = II p. 23 K.	streng ogdoadisch-tessarakontadisch	40 (= 5 × 8)	80 (= 10 × 8)	240 (= 30 × 8)	ὀκτάμηνα: s. Gell. 3, 16, 7.
33	Hippocr. u. Aristot. b. Aët. 5, 18, 4 (Dox. 429) 'Hippocr.' π. ἑπταμ. = I p. 444 K.	astronomisch (Hälfte des Sonnenjahrs)			182 + Bruchteil = ½ Sonnenjahr	ἐν τοῖς ἑπτὰ μησί. ἑπτάμηνοι (nach Polybos b. Aët. 5, 18, 5 [= Dox. p. 429] ἑξάμηνοι.)

2) strengenneadische Theorie betreffend die *ἐννεάμηνοι* von 30 × 9 oder 3 × 90 = 270 Tagen: Reihe 17, 18, 19, 20(?). Die *τύπωσις* (hier *μορφή* genannt) erfolgt am 45. (= 5 × 9.), die *κίνησις* am 90. (= 10 × 9.), die Geburt (*ἔξοδος*) am 270. (= 30 × 9. oder 3 × 90.) Tage. Vertreter: 'Hippokr.' *π. τροφ.*, *ἐπιδ. ϛ'*, *ἐπιδ. β'*, vielleicht auch 'Hippokr.' und Aristot. b. Aët. 5, 18, 4 (s. nr. 20).

3) strengdekadische Theorie betreffend die *δεκάμηνοι* von 30 × 10 = 300 Tagen: Reihe 28. Die Formation (*ἰδέη*) des Embryo findet um den 50. (= 5 × 10.), die erste Bewegung (*πρῶτον ἅλμα*) am 100. (= 10 × 10.), die *τελειότης* am 300. (= 30 × 10.) Tage statt. Einzige Zeugen die *ἄλλοι* b. Hippokr. *π. τροφῆς* a. a. O.

4) strengogdoadische Theorie betreffend die *ὀκτάμηνοι* von 240 (= 30 × 8) Tagen: Reihe 32. Die *διάκρισις* erfolgt am 40. (= 5 × 8.), die *μετάβασις* am 80. (= 10 × 8.), die *ἔκπτωσις* am 240. (= 30 × 8.) Tage. Vgl. die *ἄλλοι* b. „Hippokr.“ *π. τροφῆς* a. a. O.

5) Hierzu kommen noch zahlreiche Mischtheorien, in denen zwei oder mehr Zahlen, und zwar nicht bloß die 7, 9, 10 und 8, sondern außerdem auch die 40, die 6, sogar die 3 (vgl. Reihe 24) charakteristisch hervortreten. Die wichtigsten dieser Mischtheorien sind: Reihe 7: hebdomadisch-hexadisch („Pythagoras“, partus minor; s. Censor. c. 11); Reihe 15 u. 16: hebdomadisch-enneadisch (Diokles, Straton, Galen); Reihe 14: hebdomadisch-dekadisch (Hippon); Reihe 8, 9(?), 10, 11: hebdomadisch-tessarakontadisch ('Pythagoras' b. Diog. L. 8, 29; 'Hippokr.' *π. διαίτ.*(?), *π. σαρκ.*, Diokles(?) b. Vindicianus c. 14 f.); Reihe 26: enneadisch-hexadisch (Diokles b. Ast, Theol. ar. p. 48), nahe verwandt mit Reihe 27 (Empedokles, bei dem ebenso wie bei Diokles a. a. O. die 'pythagoreische' Zahl 36 [= 4 × 9 oder 6 × 6] und außerdem die 49 [= 7 × 7] für die Zeit der *τύπωσις* charakteristisch ist.[121])

---

121) Hinsichtlich der Bedeutung der Zahl 36 bei den Pythagoreern verweise ich auf Plut. de an. procr. in Tim. 13 u. 30: *ἡ μὲν οὖν ὑπὸ τῶν Πυθαγορικῶν ὑμνουμένη τετρακτύς, τὰ ἓξ καὶ τριάκοντα, θαυμαστὸν ἔχειν δοκεῖ, τὸ συγκεῖσθαι μὲν ἐκ πρώτων ἀρτίων τεσσάρων* [2 + 4 + 6 + 8 = 20] *καὶ πρώτων περισσῶν τεσσάρων* [1 + 3 + 5 + 7 = 16] *κ. τ. λ.* de Is. c. 75: *ἡ δὲ καλουμένη τετρακτύς, τὰ ἓξ καὶ τριάκοντα, μέγιστος ἦν ὅρκος, ὃς τεθρύληται καὶ κόσμος ὠνόμασται, τεσσάρων μὲν ἀρτίων τῶν πρώτων, τεσσάρων δὲ τῶν περισσῶν εἰς τὸ αὐτὸ συντελουμένων ἀποτελούμενος* (Zeller I^4 370, 3). Ptolem. harm. 1, 13 p. 31 Wall. = Diels, Vorsokr. S. 265, 41 ff. Vgl. auch oben Anm. 86 u. 113.

b) Eine ganz eigentümliche Stellung nimmt in unserer Liste Diokles ein, der, sobald wir mit WELLMANN, Fragm. d. gr. Ärzte I S. 8ff. u. 40 annehmen, daß Vindicianus direkt auf ihn zurückgeht, nicht weniger als vier verschiedenen Theorien gehuldigt haben soll, nämlich einer streng hebdomadischen (Reihe 5), die seiner Hebdomadentheorie hinsichtlich der kritischen Tage bei Krankheiten entsprechen würde (vgl. WELLMANN a. a. O. S. 41f. u. Abh. III S. 85), einer enneadisch-hexadischen (Reihe 26; vgl. auch Empedokles[122]) Reihe 27), die wenigstens zum Teil der ihm von Athenaios b. Oribasius III 78 (WELLMANN S. 42 u. S. 199 Fragm. nr. 175) zugeschriebenen Enneadenlehre betr. der kritischen Tage entspricht, sodann einer hebdomadisch-tessarakontadischen (Reihe 11, bei Vindicianus), welche einen Anschluß an „Pythagoras" (Reihe 8, 12, 22) zu bedeuten scheint, endlich einer hebdomadisch-enneadischen (Reihe 15). Man kann zweifelhaft sein, wie diese merkwürdige Mannigfaltigkeit diokleischer Lehren zu erklären ist, d. h. ob sie darauf beruht, daß Diokles in verschiedenen Epochen seines Lebens und in verschiedenen Werken stark von einander abweichenden Anschauungen gehuldigt hat, oder darauf, daß er in irgend einem seiner Werke (etwa *π. γυναικείων*) ähnlich wie der Verfasser von *π. τροφῆς* verschiedene Theorien neben einander aufgezählt hat, oder endlich darauf, daß „Diokles" ebenso wie „Hippokrates" eine Art Sammelname für Schriften ganz verschiedener Verfasser gewesen ist.

c) Auch hier haben wir wiederum, ebenso wie bei unserer Erörterung der Lehre von den kritischen Tagen bei Krankheiten (s. Abh. III S. 59f. 66. 76), den entschiedenen Eindruck, daß die strenghebdomadischen und die strengenneadischen Theorien an der Spitze der ganzen Entwickelung stehen und also einen primären Charakter tragen, die übrigen aber, insbesondere die Mischtheorien, sämtlich erst später entstanden und demnach nur von sekundärer Bedeutung sind.

d) Es ist bei dieser Gelegenheit wiederum von hohem Interesse zu sehen, welch bedeutsame Rolle neben der 7, 9 und 10 auch die 40 in der Lehre von der Entwickelung der Embryonen, ebenso

122) Hinsichtlich der Abhängigkeit des Diokles von Empedokles s. ob. S. 52 f. Anm. 87.

wie in der Theorie von den kritischen Krankheitstagen, gespielt hat, eine Rolle, die recht wohl eine eingehendere Untersuchung verdient. Bekanntlich hat R. HIRZEL in einer trefflichen Erörterung (Sächs. Ber. 1885 S. 1ff.) die bedeutsame Geltung der Tessarakontade einzig und allein aus der Bedeutung des 40. Lebensjahres als des Jahres der *τελειότης* des Mannes und der Vollendung einer *γενεά* erklären wollen. So wenig ich das Gewicht der dafür von HIRZEL angeführten Gründe verkenne, bin ich jetzt doch im Hinblick auf die soeben erörterten Tatsachen zu der bestimmten Überzeugung gelangt, daß hier außerdem wohl auch noch eine uralte Volksanschauung von der Entwickelung der Embryonen und der Dauer der Schwangerschaften mitgewirkt haben könnte, die sich ebenso wie die Vorstellung von der Lebensfähigkeit der *ἑπτάμηνοι* im Gegensatz zu den *ὀκτάμηνοι* (s. ob. S. 70) mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auf die vermeintlichen Erfahrungen schwangerer Frauen zurückführen läßt. Man denke hier, abgesehen von den bereits aus unserer Tabelle ersichtlichen Tatsachen an den offenbar auch dem Kreise der Schwangeren und Wöchnerinnen entsprungenen und von da aus in die wissenschaftliche Medizin eingedrungenen Glauben, daß die *καθάρσεις* nach der Empfängnis und nach der Geburt nur 40 Tage dauern[123]), daß die Menstruation um das 40. Lebensjahr aufhört[124]), daß die

123) Aristot. de an. hist. 7, 3, 2 *αἱ δὲ καθάρσεις φοιτῶσι ταῖς πλείσταις ἐπί τινα χρόνον συνειληφυίαις ἐπὶ μὲν τῶν θηλειῶν τριάκονθ' ἡμέρας μάλιστα, περὶ δὲ τετταράκοντα ἐπὶ τῶν ἀρρένων. Καὶ μετὰ τοὺς τόκους δ' αἱ καθάρσεις βούλονται τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν ἀποδιδόναι τοῦτον. . . . μετὰ δὲ τὴν σύλληψιν καὶ τὰς ἡμέρας τὰς εἰρημένας οὐκέτι κατὰ φύσιν ἀλλ' εἰς τοὺς μαστοὺς τρέπεται καὶ γίνεται γάλα.* ib. 4: *Καλοῦνται δ' ἐκρύσεις μὲν αἱ μέχρι τῶν ἑπτὰ ἡμερῶν διαφθοραί, ἐκτρωσμοὶ δὲ αἱ μέχρι τῶν τετταράκοντα, καὶ πλεῖστα διαφθείρεται τῶν κυημάτων ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις. τὸ μὲν οὖν ἄρρεν, ὅταν ἐξέλθῃ τετταρακοσταῖον, ἐὰν μὲν εἰς ἄλλο τι ἀφῇ τις, διαχεῖταί τε καὶ ἀφανίζεται.* Mit den *καθάρσεις* bis zum 40. Tage nach der Empfängnis hängt doch wohl die von Censorin. 11, 7 (s. unt. Anm. 125) bezeugte Tatsache zusammen, daß es den Schwangeren bis zum 40. Tage nach der Empfängnis untersagt war, den Tempel zu betreten. Vgl. auch Plin. n. h. 27, 62f.: crataeogonon . . . si bibant ex vino ante coenam . . . mulier ac vir ante conceptum diebus XL, virilis sexus partum futurum aiunt. Est et alia crataeogonos, quae thelygonos vocatur . . . Sunt qui florem crataeogoni bibentes mulieres intra XL. diem concipere tradant.

124) Aristot. de an. hist. 7, 5: *παύεται δὲ ταῖς γυναιξὶ ταῖς μὲν πλείσταις τὰ καταμήνια περὶ τετταράκοντα ἔτη.* Vgl. Plin. h. n. 7, 61: major pars [mulierum] quadragesimo anno profluvium genitale sistit.



neugeborenen Kinder in den ersten 40 Tagen 'infirmi, morbidi, sine visu nec sine periculo' seien und während dieser Zeit nicht lachen könnten usw.[125]) Ich behalte mir eine ausführliche, die notwendige Ergänzung zu HIRZELS trefflicher Abhandlung bildende, Untersuchung aller hier in Betracht kommenden Zeugnisse ausdrücklich vor.

Am Schluß dieses Abschnitts weise ich darauf hin, daß auch in der späteren medizinischen Literatur, namentlich wenn es sich um Rezepte handelt, die Wichtigkeit des neunten Tages hervorgehoben wird; vgl. z. B. Plin. n. h. 29, 129 (Rezept f. Augenkrankheiten): alii viridem [lacertam] includunt novo fictili ac lapillos ... novem signis signantes et singulos detrahunt per dies. Nono emittunt lacertam, lapillos servant ad oculorum dolores. — ib. 30, 48 (Rezept gegen gewisse Krankheiten): cochleae ... in potu datae diebus plurimum novem ... — ib. 20, 151: aiunt et lieni mederi [mentam] ... si is qui mordeat dicat se lieni mederi per dies novem. — ib. 25, 68: quidam caules [centaurii] concisos madefaciunt diebus XVIII [= 2 × 9] atque ita exprimunt. — Marcell. de medic. 26, 39 (p. 260 Helmr.): Bacarum cupressi viridium contritarum sucus colatus cum vino potui datus mire renium dolori medetur, ita ut, si necesse fuerit, per alios novem dies adaucto numero bacarum et iterum, si ita opus fuerit, per alios novem dies deminuto numero detur, quousque ad unam bacam potio descendat.[126]) Diese Rezepte machen durchweg den Eindruck hoher Altertümlichkeit und können recht wohl aus jener Periode stammen, wo die Medizin noch reine Volks-

125) Censorin. 11, 7: in Graecia dies habent quadragensimos insignes. namque praegnans ante diem quadragensimum non prodit in fanum, et post partum quadraginta diebus pleraeque fetae graviores sunt nec sanguinem interdum continent, et parvoli ferme per hos morbidi sine risu nec sine periculo sunt. ob quam caussam, cum is dies praeteriit, diem festum solent agitare, quod tempus appellant *τεσσερακοσταῖον*. Vgl. Aristot. de an. hist. 7, 10, 3: *τὰ δὲ παιδία ὅταν γένωνται τῶν τετταράκοντα ἡμερῶν ἐγρηγορότα μὲν οὔτε γελᾷ οὔτε δακρύει.* Jo. Lyd. p. 174 R. *τὰ μὲν ἄρρενα καὶ τῶν τεσσαρακονθημέρων ἐντὸς ἐκτιτρωσκομένως μεμορφωμένα προπίπτει, τὰ δὲ θήλεα καὶ μετὰ τὰς τεσσαράκοντα σαρκώδη τε καὶ ἀδιατύπωτα. μετὰ δὲ τὴν κύησιν .... ἐπὶ .. τῆς τεσσαρακοστῆς προσλαμβάνειν τὸ γελαστικὸν καὶ ἄρχεσθαι ἐπιγινώσκειν τὴν μητέρα.*

126) S. auch II, 21 = p. 40, 24 Helmr.: novem grana piperis ... VIII 192 f. p. 89 H. novem grana hordei (öfters); X 56 = p. 111 Helmr.: nonagies novies dices: 'sirmio sirmio'.

medizin war. In diesen Zusammenhang gehört sicher auch das sogen. *ἐννεαφάρμακον*, von dem Celsus de medic. 5, 19, 10 (de emplastris) folgendes berichtet: Alterum ad idem, *ἐννεαφάρμακον* nominatur, quod magis purgat. Constat ex novem rebus, cera, melle, sevo, resina, myrrha, rosa, medulla vel cervina vel vitulina vel bubula, oesypo, butyro: quorum ipsorum quoque pondera paria miscentur. Ein *ἀντίδοτον* desselben Namens, das der Tarentinische Arzt Herakleides erfunden und in seinem Werke *περὶ θηρίων* behandelt hatte, erwähnt Galen *π. ἀντιδ.* = XIV p. 186 Kühn. Auf einen aus 9 verschiedenen Ingredienzien bereiteten und deshalb 'dodra' benannten Gesundheitstrank endlich beziehen sich drei Epigramme des Ausonius nr. 86, 87 u. 88; das erste lautet:

> Dodra ex dodrante est. Sic collige: jus, aqua, vinum,
> Sal, oleum, panis, mel, piper, herba, novem.

Zum Schlusse weise ich darauf hin, daß fast dieselbe Rolle wie in der Medizin der Griechen die Neunzahl auch im medizinischen Aberglauben (d. h. der Volksmedizin) der Deutschen spielt. Hier kommen als Heilmittel bald neunerlei Kräuter, bald ein warmes Heilbad, zu dessen Bereitung man entweder ein Feuer aus neunerlei Holz anzündet oder 9 Steine brauchte oder Wasser aus 9 verschiedenen Quellen schöpfte, bald eine neunfache Wiederholung eines Zauberspruchs oder einer rituellen Handlung usw. in Betracht (s. WEINHOLD, Abh. d. Berl. Ak. 1897 II S. 26—36). Man kann manchmal zweifelhaft sein, ob man es mit echt germanischen Heilmitteln oder mit solchen zu tun hat, die der Medizin der Römer und Griechen entlehnt sind, doch scheint in der Mehrzahl der Fälle altgermanischer Ursprung gesichert (vgl. auch Abh. II S. 65 Anm. 153).

V.

Die Enneaden bei Platon und den folgenden Philosophen.

A.

Platon und Xenokrates.

Schon in Kap. III ist bei der Erörterung der pythagoreischen Enneaden die Behauptung ausgesprochen worden, daß diese gewissermaßen als die Prototypen der platonischen Enneaden anzusehen seien: es gilt jetzt diese Annahme durch eine genauere Untersuchung der einzelnen in Betracht kommenden Zeugnisse zu größtmöglicher Wahrscheinlichkeit zu erheben.

Vor allem haben wir hier zu berücksichtigen, was Platon im Timaios, also einer, wie schon ihre Benennung nach dem bekannten Pythagoreer dieses Namens lehrt, mancherlei Pythagoreisches enthaltenden Schrift über die bei der Bildung der Weltseele maßgebenden Zahlenverhältnisse sagt. In § 35 B heißt es von der Teilung der Seelensubstanz: *ἤρχετο δὲ διαιρεῖν ὧδε. μίαν ἀφεῖλε τὸ πρῶτον ἀπὸ παντὸς μοῖραν* [1], *μετὰ δὲ ταύτην ἀφῄρει διπλασίαν ταύτης* [2], *τὴν δ' αὖ τρίτην ἡμιολίαν μὲν τῆς δευτέρας τριπλασίαν δὲ τῆς πρώτης* [3], *τετάρτην δὲ τῆς δευτέρας διπλῆν* [4], *πέμπτην δὲ τριπλῆν τῆς τρίτης* [9], *τὴν δ' ἕκτην τῆς πρώτης ὀκταπλασίαν* [8], *ἑβδόμην δὲ ἑπτακαιεικοσιπλασίαν τῆς πρώτης* [27] *κ. τ. λ.* Aus den unmittelbar folgenden Worten geht mit absoluter Gewißheit hervor, daß es sich hier um dieselben Zahlenverhältnisse wie bei den musikalischen Intervallen, und zwar nach der damals gültigen von den Pythagoreern ausgegangenen Berechnung derselben, handelt. Das erhellt nicht bloß aus den in den folgenden Sätzen gebrauchten echtpythagoreischen Ausdrücken *ἡμιολίων διαστάσεων καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδόων*, sondern auch aus den beiden ebenda angegebenen von den Pythagoreern zuerst bestimmten Verhältniszahlen **243** ($= 27 \times 9$) und 256 (s. z. B. Diels, Vorsokr. (Philolaos) S. 248, 39 ff. und 252, 1 ff. Boeckh, Philolaos

S. 76 ff.). Aber auch die 27, also eine enneadische Zahl, spielte in der Akustik des Philolaos eine große Rolle (vgl. Boethius b. DIELS a. a. O. S. 248 und BOECKH S. 76f.). Zur Erläuterung der dafür maßgebenden Worte des Boethius bemerkt BOECKH (a. a. O. S. 77) Folgendes: „Der Ton ist das Verhältnis 8 : 9 = 24 : 27 = 192 : 216 = 216 : 243: die Quarte aber ist das Verhältnis 3 : 4 = 192 : 256: nimmt man von diesem letzten zwei Töne weg, nämlich die Verhältnisse 192 : 216 und 216 : 243, so bleibt die Größe des Limma oder der Diesis 243 : 256, in welchem Verhältnis der Unterschied der Glieder 13 ist. Dies erkannte Philolaos, ging nun aber, wenn man dem Boethius glauben soll, folgenden Gang. Er setzte den Ton vollkommen richtig als 24 : 27, suchte aber nach Pythagoreischer Weise etwas Besonderes in dem Gliede 27 als dem Kubus der ersten ungeraden Zahl 3, und es scheint, daß er wie Platon im Timaios von 1 bis 27 ging in der Darstellung der harmonischen Verhältnisse, weil bis dahin die große Tetraktys reicht: 1. 2. 3. 4. 8. 9. 27, der die Pythagoreer die größte Wirksamkeit im Weltall zuschrieben, und welche gerade bis auf 27 geht, weil diese Zahl der erste Kubus der ungeraden und der Kubus als Körper nötig ist, wenn aus der Zahl die Weltbildung erklärt werden soll“ usw. (vgl. auch BOECKH, Philolaos S. 80).

Eine zweite enneadische Zahl, nämlich die 729 (= 9 × 9 × 9 = 3 × 243 = 9 × 81 = 27 × 27) begegnet uns im platonischen Staate, und zwar mit deutlicher Beziehung auf eine ganz bestimmte Zeitfrist (Periode).

An der berühmten Stelle, wo Platon den Unterschied zwischen dem Glückseligkeitsgefühl des *βασιλεύς* und des *τύραννος* zahlenmäßig zu bestimmen sucht, heißt es (p. 587 E): *Οὐκοῦν ἐάν τις μεταστρέψας ἀληθείᾳ ἡδονῆς τὸν βασιλέα τοῦ τυράννου ἀφεστηκότα λέγῃ, ὅσον ἀφέστηκεν, ἐννεακαιεικοσικαιεπτακοσιοπλασιάκις* [= 729 mal] *ἥδιον αὐτὸν ζῶντα εὑρήσει τελειωθείσῃ τῇ πολλαπλασιώσει, τὸν δὲ τύραννον ἀνιαρότερον τῇ αὐτῇ ταύτῃ ἀποστάσει.* Als sich Glaukos nun über die Höhe der Ziffer verwundert, bemerkt Sokrates zu deren Verständnis noch Folgendes: *Καὶ μέντοι καὶ ἀληθῆ καὶ προσήκοντά γε [λογισμὸν καταπεφόρηκα τῆς διαφορότητος τοῖν ἀνδροῖν] βίοις ἀριθμόν, εἴπερ αὐτοῖς προσήκουσιν ἡμέραι καὶ νύκτες καὶ μῆνες καὶ ἐνιαυτοί.* Aus den letzten gesperrt gedruckten Worten

geht nach meiner Überzeugung mit ziemlicher Gewißheit hervor, daß Platon hier auf eine damals geläufige Zeitfrist anspielen und andeuten will, daß hier das beiderseitige Glücksgefühl nicht nach dem Gewichte, sondern nach einem bestimmten Zeitmaße abgeschätzt worden sei, daß z. B. nach Verlauf einer gedachten Frist von 729 Tagen (Nächten) oder Monaten oder Jahren der gute *βασιλεύς* die ganze Zeit über, der böse Tyrann aber nur $^1/_{729}$stel dieser Frist, d. h. nur einen Tag (oder eine Nacht), oder einen Monat oder ein Jahr lang glücklich gewesen sei. Wir haben demnach, um zum Verständnis der Zahl 729 zu gelangen, nur nach einem Zeitmaße zu suchen, das tatsächlich 729 Einheiten zählte, und so ergibt sich denn mit großer Wahrscheinlichkeit, wie man schon längst erkannt hat, daß Platon auch hier wieder einen pythagoreischen Zahlenbegriff verwertet hat, denn nach dem unanfechtbaren Zeugnisse des Censorin bestand das große Jahr des Philolaos genau aus 729 Mondmonaten.[127]) Dieselbe Zahl 729 erscheint aber zusammen mit 7 anderen enneadischen Ziffern auch noch in anderen Spekulationen der Pythagoreer, z. B. in ihrer Lehre von den Abständen der Weltkörper von einander. Nach der von Plutarch, de an. procr. in Tim. cap. 31 mitgeteilten Liste nämlich, die wir nunmehr unbedenklich als altpythagoreisch ansehen dürfen, werden die Entfernungen der 10 Weltkörper von einander folgendermaßen berechnet:

Πῦρ (= Zentralfeuer) 1 (*μονάς*)
Ἀντίχθων 3
Γῆ 9
Σελήνη 27 (üb. d. Beziehg. z. Monde s. ob. S. 50 f.)
ὁ Ἑρμοῦ [*ἀστήρ*] 81
Φωσφόρος 243 (*τριῶν καὶ μ' καὶ σ'*)
Ἥλιος 729 (*ϑ' καὶ κ' καὶ ψ', ὅστις ἅμα τετράγωνός τε καὶ κύβος ἐστί*).

127) Censorin 18, 8 (= DIELS, Vorsokr. S. 248, 4): est et Philolai Pythagorici annus ex annis LIX, in quo sunt menses intercalares XXI. Vgl. ib. 19, 2: Phil. annum naturalem dies habere prodidit CCCLXIIII et dimidiatum. Zum Verständnis vgl. auch BOECKH, Philolaos S. 134 f.: „Wohl vereinbar damit wäre jedoch, daß Phil. nur 729 Monate in seiner Periode gesetzt hätte, weil diese Zahl als Quadrat der heiligen 27 ihm wichtig war" (s. auch ZELLER[4] I 397 Anm. 1). Übrigens umfaßt auch das große Jahr des Oinopides und 'Pythagoras' nach Aët. 2, 32, 2 (= Dox. 363 = Vorsokr. S. 240) 59 gewöhnliche Jahre.

Dann heißt es weiter: *οὕτω δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἐπανάγουσι* [*οἱ Πυθαγ.*] *τοῖς τριπλασιασμοῖς*: das ergibt für die noch übrigen drei Planeten noch folgende drei weitere, ebenfalls triadisch-enneadisch bemessene Stufen:

ὁ Ἄρεος [= *Πυρόεις*: cap. 32]: 2187[128])
Φαέθων [= *ὁ Διός*]: 6561[129])
Φαίνων [= *ὁ Κρόνου*]: 19683.[130])

Eine einfache, schwerlich zufällige, sondern bedeutungsvolle Enneade[131]) tritt uns ferner entgegen im Phaidros p. 248 DE, wo folgende 9fache Stufenfolge irdischer Lebensläufe für die ihres Gefieders verlustig gegangenen und aus dem Himmel auf die Erde herabgesunkenen Seelen angegeben wird:

1. *φιλόσοφος ἢ φιλόκαλος ἢ μουσικὸς καὶ ἐρωτικός,*
2. *βασιλεὺς ἔννομος ἢ πολεμικὸς καὶ ἀρχικός,*
3. *πολιτικὸς ἢ οἰκονομικὸς ἢ χρηματιστικός,*
4. *φιλοπόνος γυμναστικὸς ἢ περὶ σώματος ἴασιν ἐσόμενος,*
5. *μαντικὸν βίον ἤ τινα τελεστικὸν ἕξων,*
6. *ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησίν τις ἄλλος,*
7. *δημιουργικὸς ἢ γεωργικός,*
8. *σοφιστικὸς ἢ δημοτικός,*
9. *τυραννικός.*

Ähnlich haben wir wohl zu urteilen über die drei Exegeten des platonischen Musterstaates, welche zur Auslegung des Sakralrechts aus 9 Vorgeschlagenen vom delphischen Orakel ernannt werden sollen (nach legg. 6 p. 759 D.). Es ist kaum zu bezweifeln, daß Platon hier die 9 mit Rücksicht auf den Apollokult gewählt hat, in dem, wie Abh. II S. 55 gezeigt worden ist, mehrfach Neunmännerkollegien usw. vorkommen.

---

128) Dieselbe Zahl kehrt wieder in der Harmonik des Philolaos; s. Boeckh a. a. O. S. 79: „wie die Alten ganz richtig lehren, ist das kleinste Verhältnis der Apotome in ganzen Zahlen 2048 : **2187**.

129) Hinsichtlich der Bedeutung dieser Zahl in der Akustik des Philolaos s. Boeckh a. a. O. S. 80 u. Proklos z. Tim. III S. 198.

130) Auch die aus einer anderen pythagoreischen Quelle von Censorin. 13, 3 geschöpften Zahlen 126000, 63000, 189000 tragen denselben triadisch-enneadischen Charakter.

131) Vgl. Rohde, Psyche[2] II S. 280, der Anm. 1 ausdrücklich betont, daß es sich hier um eine „altgeheiligte Zahl“ handelt.

An zwei Stellen seines Buches de die natali, und zwar in einem Zusammenhange, in dem von den klimakterischen Jahren die Rede ist, behauptet ein im Ganzen so zuverlässiger Schriftsteller wie Censorinus: „Plato ille veteris philosophiae sanctissimus quadrato numero annorum vitam humanam consummari putavit, sed novenario, qui complet annos octoginta et unum“ (14, 12) und „scio ... eos viros, qui tales fuerunt, non prius vita excessisse quam ad annum illum octogensimum et unum pervenerint, in quo Plato finem vitae et legitimum esse existimavit et habuit legitimum“ (15, 1). Das klingt ja genau so, als habe dem Censorinus oder seiner Quelle eine bestimmte Stelle vorgelegen, wo Platon selbst die angeführte Anschauung ausgesprochen hatte, eine Anschauung, der wahrscheinlich eine enneadische Einteilung des normalen menschlichen Lebens von 81 Jahren zugrunde liegt, die zu der hebdomadischen Teilung der normalen Lebensdauer von 70 Jahren bei Solon (s. Abh. III S. 14 ff.) eine bisher vermißte hochwillkommene Parallele bilden würde. Leider habe ich bisher in den erhaltenen platonischen und pseudoplatonischen Schriften die von Censorinus angeführte Stelle ebensowenig auffinden können, wie ein bewährter Platokenner und -herausgeber, den ich um Rat gefragt habe, so daß wir vorläufig nur zwei Möglichkeiten anzunehmen haben, nämlich 1) die, daß die echte oder unechte Schrift, aus der Censorinus geschöpft hat, verloren gegangen ist, oder 2) daß Censorinus oder seine Quelle den tatsächlich an seinem 82. Geburtstag (7. Thargelion, einem Apollofest) erfolgten Tod des Platon[132]) mit einer vielleicht erst daraus abgeleiteten, fingierten Prophezeiung des Philosophen in Verbindung gebracht hat, auch er selbst werde (ebenso wie

---

132) Vgl. Senec. epist. 58, 31: Nam hoc scis, puto, Platoni diligentiae suae beneficio contigisse [vgl. ib. 30: Plato ipse ad senectutem se diligentia protulit], quod natali suo decessit et annum unum atque octogesimum implevit sine ulla deductione. ideo magi [i. e. Chaldaei, astrologi, genethliaci], qui forte Athenis erant, immolaverunt defuncto, amplioris fuisse sortis quam humanae rati [Plato galt vielfach für einen Sohn Apollons, wegen seiner Geburt und seines Todes am 7. Thargelion, dem apollinischen Hochfeste Athens], quia consummasset perfectissimum numerum, quem novem novies multiplicata componunt. Die Stelle ist auch insofern interessant, als sie beweist, daß auch die babylonischen und griechischen Astrologen einer Enneadentheorie in Bezug auf die klimakterischen Jahre huldigten, s. u.

andere: s. Censor. 15, 2) die Normalzahl von 81 (= 9 × 9) Jahren erreichen.

Wie dem auch sein möge, jedenfalls lassen Censorinus Worte auf eine bei Platon mit Recht oder Unrecht vorausgesetzte Enneadentheorie hinsichtlich der Dauer und der Einteilung des normalen menschlichen Lebens schließen[133]), eine Theorie, die möglicherweise schon von den älteren Pythagoreern ausgebildet war, wie sie sich tatsächlich bei den griechischen Astrologen[134]) vorfindet (s. unten!).[135])

Die beiden außerdem noch in den platonischen Schriften vorkommenden Enneaden (legg. p. 624: *Μίνω φοιτῶντος πρὸς τὴν τοῦ πατρὸς ἑκάστοτε συνουσίαν δι' ἐνάτου ἔτους*; vgl. Min. p. 319 BC: *Μίνων συγγίγνεσθαι ἐνάτῳ ἔτει τῷ Διὶ ἐν λόγοις*, sowie die 9000 von der gegenwärtigen, 10000 Jahre umfassenden, Weltperiode bereits verflossenen Jahre: Plat. Krit. 108E. 111A. Tim. 23E) muß ich hier unberücksichtigt lassen, weil die eine von ihnen, d. h. die mythische in 9jährige Perioden zerfallende Regierung des Minos, keine eigene Lehre des Platon, sondern einfach eine Umschreibung und Erklärung des homerischen (τ 179)

Μίνως ‖ ἐννέωρος βασίλευε, Διὸς μεγάλου ὀαριστής[136a])

enthält, die andere dagegen einen mehr oder weniger bedeutungslosen von Platon ziemlich willkürlich, wie es scheint, angenommenen Abschnitt seines großen 10000jährigen Weltjahres bedeutet.

Ebenso wie Platon scheint aber auch Xenokrates, der nach R. HEINZE (Xenokrates S. VI) „keinen höheren Ehrgeiz kannte, als den, ein treuer Schüler und Interpret Platons zu sein, der die Verpflichtung fühlte, das, was Platon gelehrt hatte, zu schützen

---

133) Ziemlich deutlich liegt diese Theorie vor bei Auson. idyll. 11, 4ff.: Juris idem tribus est, quod ter tribus, omnia in istis. ‖ Forma hominis coepti [d. h. die 36 = 4 × 9 Tage des Empedokles u. Diokles!], plenique exactio partus [d. *ἐννεάμηνοι*!], Quique novem novies fati tenet ultima finis.

134) S. oben Anm. 132 u. unt. S. 121.

135) Auf eine solche dem Platon zugeschriebene Enneadenlehre scheinen sich auch die aus Varro und Poseidonios geschöpften Worte des Favonius Eulogius (Disput. de Somnio Scip. p. 14, 2 HOLDER zu Cic. a. a. O. 4, 9: 'novem tibi orbibus conexa sint omnia' und 'nona tellus') zu beziehen: „Terra enim nona est, ad quam Styx illa [Verg. Aen. 6, 439: novies Styx interfusa coercet] protenditur: mystice ac Platonica dictum esse sapientia non ignores."

136a) S. Abh. I S. 22f.

und zu bewahren soweit irgend möglich", ein Verehrer der heiligen Neunzahl und somit auch Anhänger und Fortsetzer von Platons aus pythagoreischer Quelle stammender Enneadentheorie gewesen zu sein. Wir müssen das schließen aus einem leider in unklarer und wohl etwas verderbter Form überlieferten Bruchstück (HEINZE a. a. O. S. 70 Anm. 3 = fr. 58 p. 181) bei Jo. Lydus p. 100 Roether: *πεμπταίας δὲ ἢ ἑβδομαίας τὰς Νώνας μετὰ τὰς Καλένδας ἐκήρυττον, ὅτι ἑκάτερος τῶν ἀριθμῶν οἰκειότατος τοῖς φωσίν* [d. i. Helios und Selene] . . . *ἀπὸ δὲ τῶν νωνῶν καὶ αὐτῶν ἕως τῶν εἰδῶν καὶ αὐτῶν μόνας ἐννέα μέσας παρετηρήσαντο* [οἱ Ῥωμαῖοι], *ὅτι οἰκειότατος καὶ προσφυὴς ὁ ἐννέα ἀριθμὸς τῇ σελήνῃ· οὗτος γὰρ ἑαυτὸν* [?] *γεννᾷ κατὰ Ξενοκράτην, ἀόριστος γὰρ ἡ ἄχρι ἐννεάδος πρόβασις*[136b]) *καὶ πλήθει σύνοικος.*

Wie aus dem gesamten Zusammenhange unserer Stelle klar ersichtlich ist, will Lydus hier die eigentümliche Stellung und Bedeutung der für die Einteilung und Bezeichnung der einzelnen Tage des römischen Monats maßgebenden 3 Feste, d. h. der Kalenden, Nonen und Iden, erklären. Von den Nonen, d. i. dem Neuntagsfeste, sagt er, daß sie ihren Namen ihrer Stellung vor den Iden verdanken, also der Tatsache, daß zwischen ihnen und den Iden regelmäßig 9 Tage (beide Termini mit eingerechnet) liegen, während die Zahl der zwischen den Nonen und Kalenden liegenden Tage (wiederum beide Termine nach römischer Sitte miteingerechnet) bald 5, bald 7 Tage beträgt.

Behalten wir diesen Zusammenhang und die darin ausgesprochene Tendenz des Lydus fest im Auge, so ergeben sich alsbald hinsichtlich des oben im Wortlaut mitgeteilten Textes mit dem Xenokratesbruchstück mehrere große Schwierigkeiten, die sich wohl am besten folgendermaßen formulieren lassen:

a) Zunächst ist nicht deutlich erkennbar, wie weit das Bruchstück des Xenokrates reicht, d. h. ob zu den ihm unzweifelhaft angehörenden Worten *οὗτος γὰρ ἑαυτὸν γεννᾷ* [*κατὰ Ξ.*] auch noch

---

136b) Ähnlich klingen die Worte bei Nikom. Geras. *π. ἐννεάδος* p. 57, 6: *ὅτι δὲ οὐδὲν ὑπὲρ τὴν ἐννεάδα ὁ ἀριθμὸς ἐπιδέχεται ἀλλὰ ἀνακυκλεῖ πάντα ἐντὸς ἑαυτῆς, δῆλον ἐκ τῶν λεγομένων παλινοδιῶν· μέχρι μὲν γὰρ αὐτῆς φυσικὴ πρόβασις, μετὰ δ' αὐτὴν παλιμπετής· τὰ γὰρ ι' μονὰς γίνεται κατὰ ἑνὸς ἀφαίρεσιν στοιχειώδους ποσοῦ, τουτέστι κατὰ ἐννεάδος μιᾶς κ. τ. λ.* S. darüber HEIBERGS Erklärung unten S. 100 u. 112 f.

die unmittelbar folgende Begründung ἀόριστος γὰρ ἡ ἄχρις ἐννεάδος πρόβασις καὶ πλήθει σύνοικος gehört, oder ob wir in diesen Worten einen begründenden Zusatz des Lydus zu erblicken haben. Ebenso wenig ist klar, ob in dem unmittelbar vorausgehenden Satze ὅτι οἰκειότατος καὶ προσφυὴς ὁ ἐννέα ἀριθμὸς τῇ σελήνῃ ein Gedanke des Xenokrates oder ein solcher des Lydus (od. s. Quelle) enthalten ist.

b) Die allergrößte Schwierigkeit bereiten aber dem Verständnisse die unzweifelhaft zu einem Gedanken des Xenokrates gehörigen Worte οὗτος [d. h. ὁ ἐννέα ἀριθμὸς] γὰρ ἑαυτὸν γεννᾷ, und zwar nicht nur an und für sich, sondern ebenso auch hinsichtlich ihres logischen durch das begründende γὰρ angedeuteten Verhältnisses zu dem vorausgehenden Satze οἰκειότατος καὶ προσφυὴς ὁ ἐννέα ἀριθμὸς τῇ σελήνῃ. Denn, um den ersteren Punkt zunächst zu erörtern, die dem Xenokrates in den Mund gelegten Worte ὁ ἐννέα ἀριθμὸς ἑαυτὸν γεννᾷ geben schon an und für sich deshalb keinen vernünftigen Sinn, weil nach dem herrschenden Sprachgebrauch der griechisch-römischen Mathematiker und vor allen der Pythagoreer, von denen X. ebenso abhängig war wie sein Lehrer Platon (s. unten!), ἑαυτὸν γεννᾶν = a semet nasci oder a nullo numero exoriri (Mart. Cap. 744) nur von den sog. Primzahlen (πρῶτοι ἀριθμοί: Euclid. el. 7, 13; primi numeri Mart. Cap. a. a. O.), z. B. von der 3, 5, 7, 11, 13, 17 usw., gebraucht werden darf, nicht aber von der 9, die als Produkt oder Quadrat der 3 vielmehr von dieser Zahl „erzeugt wird“ (γεννᾶται).[137]) Ich erfreue mich in dieser Hinsicht der Zustimmung des besten lebenden Kenners des Sprachgebrauchs der griechischen

137) Vgl. z. B. Philolaos bei Lyd. de mens. 2, 12 = Diels, Vorsokr. p. 257, 9 ff. ὀρθῶς οὖν ἀμήτορα τὸν ἑπτὰ ἀριθμὸν ὁ Φιλόλαος προσηγόρευσε· μόνος γὰρ οὔτε γεννᾶν οὔτε γεννᾶσθαι πέφυκε· τὸ δὲ μήτε γεννῶν μήτε γεννώμενον ἀκίνητον... Ebenso Philo de opif. 100 p. 34, 10 ed. Cohn und Anatol. de decade p. 35 Heiberg, die ebenso wie Lydus aus Poseidonios geschöpft haben (s. Abh. III S. 110 ff.). Theol. ar. p. 5 Ast (π. μονάδος): ἑαυτήν γε μὴν γεννᾷ καὶ ἀφ' ἑαυτῆς γεννᾶται. Diese ganze Auffassung und Ausdrucksweise ist sicher die der Altpythagoreer, von denen, wie unten nachgewiesen werden wird, Xenokrates abhängig war. Daß dagegen die ἐννεάς von den Pythagoreern allgemein als ein Erzeugnis der τριάς betrachtet wurde, geht u. a. hervor aus mehreren Stellen des zugleich von der pythagoreischen Schule und von Xenokrates (s. Heinze, Xenokr. passim) abhängigen Plutarch; vgl. z. B. Quaest. conv. 9, 14, 24: πᾶσι . . διὰ στόματός ἐστι καὶ πάσαις ὑμνούμενος τῆς ἐννεάδος ἀριθ-



Mathematiker, nämlich J. L. HEIBERGS in Kopenhagen, der mir auf meine briefliche Anfrage hinsichtlich des Satzes *οὗτος γὰρ ἑαυτὸν γεννᾷ* antwortete, daß er diese Worte nicht verstehe, und hinsichtlich des zweiten Punktes hinzufügte: „ebensowenig verstehe ich, wie diese Eigenschaft der Neunzahl eine Verwandtschaft mit dem Monde begründen soll."

c) Endlich bereitet auch der letzte abermals begründende Satz *ἀόριστος γὰρ ἡ ἄχρις ἐννεάδος πρόβασις καὶ πλήθει σύνοικος* ganz abgesehen von der Frage, ob er dem Xenokrates oder dem Lydus angehört, dem Verständnis außerordentliche Schwierigkeiten, und zwar hauptsächlich, so viel ich sehe, aus zwei Gründen, nämlich erstens weil hier die Bedeutung von *ἐννεάς* unklar ist, insofern dieses Wort sowohl die Neunzahl als auch den 9. Tag des Monats [vgl. lat. nonae, um deren Bedeutung es sich handelt] bezeichnen kann, und zweitens weil die Worte *καὶ πλήθει σύνοικος*, die bei der überlieferten Lesung grammatisch nur auf *πρόβασις* bezogen werden können, keinen einigermaßen verständlichen Sinn ergeben und es sich außerdem fragt, ob *πλῆθος* hier die Menge (Masse) oder den Vollmond (die Fülle; vgl. *πλήθουσα σελήνη*: Il. 18, 484. Arat. 774. *πλησίφως* Theol. Ar. 26, 3) bedeutet. Auch HEIBERG erkennt die großen Schwierigkeiten des Satzes an, indem er mir brieflich mitteilt: „Wenn mit dem folgenden *ἀόριστος γὰρ* usw. eine logische Verbindung hergestellt werden soll, so sehe ich keinen andern Ausweg als die Annahme, daß die 9 mit dem Vollmond verglichen wird wegen der stetigen Zunahme der Zahlen wie des Mondes [?] bis zu dieser Grenze. Übrigens möchte ich interpungieren: *οὗτος γὰρ ἑαυτὸν γεννᾷ κατὰ Ξενοκράτην (ἀόριστος γὰρ ἡ ἄχρις ἐννεάδος πρόβασις) καὶ πλήθει σύνοικος*. — *ἑαυτὸν γεννᾷ* würde dann nur bedeuten: wächst aus sich (d. h. aus seiner Wurzel = 1) heraus, wie der Vollmond aus dem Neumonde".[138]) — Von einem, wie es scheint, ganz nahe verwandten Standpunkte aus urteilt R. HEINZE (Xenokrates S. 70 Anm. 3) über unsere Stelle, indem

---

μός, ὡς πρῶτος ἀπὸ πρώτου περισσοῦ τετράγωνος ὢν καὶ περισσάκις περισσός, ἅτε δὴ τὴν διανομὴν εἰς τρεῖς ἴσους λαμβάνων περισσούς. 'Pythagoras' b. Ps.-Plut. de vita et poes. Homeri 145, wo auch der Ausdruck *γεννᾶν* von Zahlen wiederholt gebraucht wird.

138) Ob *ἑαυτὸν γεννᾶν* von der Neunzahl gebraucht jemals diesen Sinn haben kann, ist mir allerdings mehr als zweifelhaft; s. ob. Anm. 137.

er bemerkt: „Xenokrates ließ dem Monde die Neunzahl verwandt sein und begründete das damit, daß die Neunzahl sich selbst [?] erzeuge; *ἀόριστος γὰρ ἡ ἄχρι τοῦ ἐννέα πρόβασις καὶ πλήθει σύνοικος*, d. h. wohl: der Vollmond erzeugt sich selbst aus dem Neumonde [diese Auffassung setzt natürlich die Lesung *αὕτη*, d. h. *ἡ σελήνη, γὰρ ἑαυτὴν γεννᾷ* voraus], er ist die sich selbst erzeugende abgeschlossene Fülle; so ist unter den Zahlen 'primus versus a monade usque ad enneadem' Mart. Cap. II 745; aus eigner Kraft gelangt die Zahlenreihe bis zur 9, während die Zehnzahl der Hilfe einer Monas aus der zweiten Reihe bedarf (ib. 742).[139]) Als Schluß der ersten Reihe ist die Neunzahl das Bild der Fülle, aber auch 'quoniam ex triade perfecta forma eius multiplicata perficitur' (741)."

Daß angesichts so außerordentlicher Schwierigkeiten hinsichtlich des logischen wie des grammatischen Verständnisses der Worte des Lydus und des Xenokrates eine völlig überzeugende, jeden Zweifel ausschließende Emendation ohne Auffindung einer mehr oder weniger genau übereinstimmenden Parallelstelle so gut wie unmöglich ist, dürfte einleuchtend sein. Wenn ich es gleichwohl wage eine nur auf „Konjektur" beruhende Lesung und Erklärung

139) Die von Heinze gemeinte Stelle lautet: „Decas . . . omnes numeros diversae virtutis ac perfectionis intra se habet. quae licet primi versus finis sit secundae monadis implet auxilium." — Vgl. dazu vor allem Varro de l. l. 9, 86: Numeri antiqui habent analogias, quod omnibus est una novenaria regula, duo actus, tres gradus, sex decuriae, quae omnia similiter inter se respondent. Regula est numerus novenarius, quod ab uno ad novem cum pervenimus, rursus redimus ad unum; et hinc et novem et nonaginta et nongenti ab una sunt natura novenaria: sic ab octonaria et deorsum versus ad singularia perveniunt. — 87. Actus primus est ab uno ad nongenta, secundus a mille ad nongenta milia, quod idem valebat unum et mille, utrumque singulari nomine appellatur; . . . . Gradus singularis est in utroque actu ab uno ad novem, denarius gradus a decem ad nonaginta, centenarius a centum ad nongenta. Ita tribus gradibus sex decuriae fiunt, tres miliariae et tres minores. Antiqui his numeris fuerunt contenti. Vgl. Mart. Cap. 745: Primus igitur versus est a monade usque ad enneadem, secundus a decade usque ad nonaginta, tertius vero ab hecatontade usque ad nongentos etc. — Offenbar beruhen alle diese Stellen auf der bekannten Einrichtung der antiken Rechenbretter (*ἄβακες*, *-άκια*, abaci). Diese enthalten mehrere Reihen von beweglichen Knöpfen (*ψῆφοι*), deren jede die Zahl 1—9 darstellt. Die Knöpfe der untersten Reihe bedeuten die Einer von 1—9, die der nächstfolgenden die Zehner 10—90 usw. in infinitum (vgl. Marquardt, Röm. Privatalt. 1, 100ff. u. Daremberg-Saglio, Dict. des antiq. unt. abacus u. arithmetica u. die dort angegebene Literatur. Vgl. auch unten S. 100.

der Stelle vorzutragen, so werde ich dazu ermutigt durch die Erwägung, daß eine befriedigende Lösung und Interpretation der schwierigen Worte einstweilen noch am ehesten auf Grund einer einigermaßen vollständigen Sammlung der auf die Neunzahl bezüglichen Lehren der antiken Theoretiker gewonnen werden kann, wie ich sie hier wenigstens angestrebt habe.

Indem ich also meiner Lesung HEIBERGS, R. HEINZES und meine eigenen Erwägungen zugrunde lege, lese ich (s. WUENSCHS Ausgabe p. 47, 15 u. p. 48, 18):

πεμπταίας δὲ ἢ ἑβδομαίας τὰς Νώνας μετὰ τὰς Καλένδας ἐκήρυττον, ὅτι ἑκάτερος τῶν ἀριθμῶν οἰκειότατος τοῖς φωσίν .... p. 48, 18: *ἀπὸ δὲ Νωνῶν καὶ αὐτῶν ἕως τῶν Εἰδῶν καὶ αὐτῶν μόνας*[140]) *ἐννέα μέσας παρετηρήσαντο, ὅτι οἰκειότατος καὶ προσφυὴς ὁ ἐννέα ἀριθμὸς τῇ σελήνῃ· οὗτος γὰρ αὐτὴν γεννᾷ κατὰ Ξενοκράτην, ἀόριστος γὰρ ἡ ἄχρις ἐννεάδος* [*ϑ'*] *πρόβασις, καὶ* [oder *ἣ*][141]) *πλήθει σύνοικός* ⟨*ἐστιν ἡ ϑ' = ἐννεὰς* od. *ἐνάτη*⟩, d. h. zu deutsch:

„Die Römer ließen unmittelbar nach dem Erscheinen der ersten schwachen Neusichel an den Kalenden öffentlich ausrufen, ob die Nonen, d. h. die 9ten Tage [= *ἐννεάδες*] vor dem Vollmond [d. Iden], auf den 5. oder den 7. Tag fallen sollten, weil jede dieser beiden Zahlen zu Sonne und Mond in den innigsten Beziehungen steht ...[142]) Von den Nonen aber (diese selbst mitgezählt) bis zu den Iden (diese selbst mitgezählt) beobachteten sie die dazwischen liegenden, nicht mehr[143]) als 9 betragenden, Tage, weil die Neunzahl in besonders innigen Beziehungen zum Monde (Mondlauf)

---

140) S. unten Anm. 143.

141) Zu der Verwechselung von *ἤ* und *καί* in den Handschr. s. BAST zu Gregor. Cor. ed. Schaefer p. 384. 410. 419. 623. 717. 815.

142) Die Beziehungen der Siebenzahl zum Monde ergeben sich aus den von 7 zu 7 Tagen wechselnden Mondphasen sowie aus deren Siebenzahl (s. Abh. I S. 49 Anm. 156. S. 92. Abh. II S. 94. Abh. III S. 202), zur Sonne aus der Gleichsetzung von Helios und Apollon (s. Lyd. de mens. 2, 11 = p. 33, 10 W. und 3, 7 = p. 46, 1 W.; vgl. auch Philol. Bd. LX S. 268). Die Fünfzahl hängt mit dem Monde insofern zusammen als der 30tägige Monat in 6 *πενϑήμερα* (s. Abh. I S. 7 u. S. 74 Anm. 205) oder 3 10tägige Wochen (Abh. I S. 7 Anm. 19—21. Abh. III S. 203. Abh. II S. 77f.: „fortrollende Fünferwoche der Babylonier“) zerfällt.

143) Das *μόνας* steht, glaube ich, im Gegensatz zu der viel mehr als 9 betragenden Anzahl der zwischen den Iden und d. Kalenden des nächsten Monats liegenden Tage.

steht, bedingt sie ihn doch (wörtlich: „erzeugt sie ihn doch“) nach des Xenokrates Auffassung, denn ohne ὅρος [d. i. ohne einen bestimmten Grenz- oder Teilungspunkt, wie es z. B. die δεκάτη als Tag der ἀμφίκυρτος, die πεντεκαιδεκάτη als Tag der πανσέληνος usw. sind][144]) schreitet der Mond (Mondlauf) fort bis zum 9. Tage [d. i. bis zum Schlußtage des ersten Drittels des 27tägigen Monats der Pythagoreer], welcher dem Tage des πλῆθος, d. i. dem Vollmond, nahe steht [oder: „auch steht er (der Neunte) dem Vollmond nahe“].“

Zur Rechtfertigung meiner Lesung sowie zum Verständnis des Einzelnen habe ich folgendes zu bemerken:

Die Ansicht des Lydus und wohl auch zugleich des Xenokrates, ὅτι οἰκειότατος καὶ προσφυὴς ὁ ἐννέα ἀριθμὸς τῇ σελήνῃ, beruht sicherlich auf der bereits von der altpythagoreischen Schule ausgesprochenen Lehre (die natürlich mit der schon in der Zeit des älteren Epos üblichen 9tägigen Woche eng zusammenhängt), daß der sogen. Lichtmonat und der siderische Monat aus 27 Tagen oder 3 neuntägigen Wochen besteht. Ich berufe mich vor allem auf das Zeugnis Varros b. Gell. 1, 20, 6: huius numeri [= III] cubum [= XXVII] Pythagoras vim habere lunaris circuli dixit, quod et luna orbem suum lustret septem et viginti diebus et numerus ternio, qui τριάς Graece dicitur, tantundem efficiat in cubo. Mehr in Abh. I S. 14 ff. S. 69 Anm. 200. Abh. II S. 73, 82 f. u. 90. Abh. III S. 200, wo u. a. auf den altkeltischen 27tägigen ebenfalls in 3 neuntägige Wochen zerfallenden Monat hingewiesen wird. Daß aber auch außerhalb der pythagoreischen Schule, namentlich in Priesterkreisen, noch gegen Ende des 5. vorchristlichen Jahrhunderts ein aus $3 \times 9 = 27$ Tagen bestehender Monat üblich war, erhellt deutlich aus dem Bericht des Thukydides (7, 50) und Plutarch (Nicias 23), daß Nikias im Jahre 413 seinen Entschluß, von Syrakus abzuziehen, infolge einer Mondfinsternis aufgab und auf den Rat der μάντεις, die gewiß in diesem Falle altheilige Traditionen vertraten, noch dreimal neun Tage (τρὶς ἐννέα ἡμέρας) zu bleiben beschloß, um eine neue Mondperiode abzuwarten (ἄλλην σελήνης ἀναμένειν περίοδον).[145]) Hierzu kommt

144) Schol. z. Arat. v. 733 p. 114 Bekk.
145) S. Abh. I S. 27 f.



noch der nicht unwichtige Umstand, daß im Leben des Pythagoras und zugleich im Kult der idäischen Zeusgrotte in Kreta die 3 × 9 = 27tägige Frist eine bedeutsame Rolle gespielt hat (s. ob. S. 51 u. Abh. I S. 27 f.). Wie lange sich jene Teilung des Monats in 3 Enneaden erhalten hat, erkennt man am besten aus der Vorschrift des Astrologen Palchos: *φυλάττου δὲ καὶ τὰς τρεῖς ἐννεάδας τῆς σελήνης* [d. i. den 9. 18. 27. Tag] *καὶ τὰς τέσσαρας ἑβδομάδας* [d. i. den 7. 14. 21. 28. Tag]; s. Abh. III S. 200 f. Wenn wir nun erfahren, daß Xenokrates ebenso wie sein großer Lehrer Platon eine ausgesprochene Vorliebe für pythagoreische Lehren gehabt hat[146]), so folgt daraus die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit der Annahme, daß er, der ein Buch über Astrologie geschrieben und sich auch sonst gerade mit dem Monde viel beschäftigt hat[147]), auch die uralten, ihm sicher bekannten Beziehungen der Neunzahl zum Monde und Mondlauf mit in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen habe. So viel zum Verständnis der Worte, die sicher dem Lydos und seiner unmittelbaren Quelle (Poseidonios?), wahrscheinlich auch dem Xenokrates, angehören: *ὅτι οἰκειότος καὶ προσφυὴς ὁ ἐννέα ἀριθμὸς τῇ σελήνῃ.*

In dem nun unmittelbar folgenden Satze *οὗτος γὰρ ἑαυτὸν γεννᾷ κατὰ Ξενοκράτην* habe ich das *ἑαυτόν* (= *αὐτόν*) in *αὐτήν* verwandelt, weil die überlieferte Lesung nach dem Sprachgebrauch der griechischen Mathematiker keinen erträglichen Sinn ergibt (s. ob. S. 94 f.). Dagegen scheint mir der Gedanke, daß die Neunzahl den Mond, d. h. sein allmähliches Wachsen und Abnehmen, sowie seinen 27tägigen Lauf bedinge, eigentlich 'erzeuge' [*γεννᾷ*], nicht bloß an und für sich vernünftig und leicht verständlich zu

---

146) So führt Diog. L. 4, 2, 11 als Titel von Schriften des Xenokrates an: *Πυθαγόρεια, π. γεωμετρῶν, π. ἀριθμῶν, ἀριθμῶν θεωρία, τὰ π. ἀστρολογίαν, π. γεωμετρίας*, also lauter Bücher, die recht eigentlich pythagoreische Themata behandeln. Hierzu kommt noch das vollgültige von HEINZE nicht angeführte Zeugnis (des Poseidonios? in) Theol. ar. p. 61 AST (*π. δεκάδος*): *ὅτι καὶ Σπεύσιππος, ὁ Ποτώνης μὲν υἱὸς τῆς τοῦ Πλάτωνος ἀδελφῆς, διάδοχος δὲ ἀκαδημίας, παρὰ Ξενοκράτους ἐξαιρέτως σπουδασθεισῶν ἀεὶ Πυθαγορικῶν ἀκροάσεων, μάλιστα δὲ τῶν Φιλολάου συγγραμμάτων, βιβλίδιόν τι συντάξας γλαφυρὸν ἐπέγραψε μὲν αὐτὸ περὶ Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν κ. τ. λ.* Bekanntlich war Poseidonios ein großer Verehrer des Xenokrates und dessen pythagoreischer Richtung: HEINZE p. X; 97 ff. 149, 2. 156. 138 f., 3. 126 ff. 130, 1. 132 ff. 134, 1. 154. 1. 135 f.

147) S. HEINZE a. a. O. S. 70 nebst Anm. 3. S. 126 ff.

sein[148]), sondern auch in Übereinstimmung mit dem griechischen Sprachgebrauch zu stehen, da gerade die Ausdrücke *γέννα* und *γεννᾶσθαι* gar nicht selten vom Monde gebraucht werden.[149])

Zu den Worten *ἀόριστος γὰρ ἡ ἄχρις ἐννεάδος πρόβασις* bemerkt mir Heiberg in einer brieflichen Zuschrift: »*παλινοδία* [bei Nicom. Geras. in Theol. ar. ed. Ast p. 57; s. unt. S. 113] ist ein sonst nicht bekannter Terminus, Bezeichnung einer tabellarischen Aufstellung der Zahlenreihe, etwa folgendermaßen:

Einer	1	2	3	4	5	6	7	8	9	wie auf dem Rechenbrett!
Zehner	1	2	3	4	5	6	7	8	9	
Hund.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	

usf. in infinitum.

148) Vgl. z. B. Schol. Arat. 806 p. 122 Bekker: *τούτων* [d. i. der Mondphasen] *αἰτίαν οἱ Πυθαγορικοὶ τὸν ἑπτὰ ἀριθμὸν ὑποτίθενται.* Selbstverständlich kann dasselbe, was hier vom 28tägigen Monat und seiner Abhängigkeit von der Siebenzahl gesagt wird, auch vom 27tägigen Monat und dessen Bedingtheit durch die Neunzahl gesagt werden. Vgl. auch die pythagoreische Anschauung bei Arist. Met. N. 5 p. 1092b 8 = Diels Vorsokr. p. 260, 1ff.: *οἱ ἀριθμοὶ αἴτιοι τῶν οὐσιῶν καὶ τοῦ εἶναι.* Ähnlich Aët. II 6, 3 = Diels Vorsokr. p. 247, 8: *Πυθαγόρας ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τ. γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ κ. τ. λ.* Philolaos ebenda p. 253, 10ff., der die *δεκὰς μεγάλα καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἀγεμών* nennt. Nach solchen Analogien ist es gewiß nicht zu kühn, die Neunzahl als *αἰτία* des 27tägigen Mondlaufs dessen Erzeugerin (*γεννήτειρα* od. *γεννητής*) zu nennen. Man denke übrigens auch an den orphisch-pythagoreischen Vers b. Abel, Orph. fr. 147: *Ἵλαθι, κύδιμ' ἀριθμέ* (*ἑξάς*), *πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν.*

149) Vgl. Diophan. in Geopon. 1, 6, 2: *Τινὲς ταῖς προσελήναις μόναις, τουτέστι ταῖς πρώταις τρισὶν ἡμέραις γεννηθείσης αὐτῆς* [*τ. σελήνης*] *φυτεύειν συγχωροῦσιν.* Didym. ib. 12, 28, 3: *εἰ δέ τις μετὰ τὴν γένναν τῆς σελήνης θεασάμενος αὐτὴν ὀμόσει ἐπ' αὐτῆς μὴ φαγεῖν σέριν μήτε ἵππεια κρέα, ἐν ταῖς λ' ἡμέραις οὐκ ἀλγήσει ὀδόντας.* Jo. Lyd. mens. 3, 8 p. 108 R: *ἕτεροι δὲ ἕνδεκα σχήματα* [*σελήνης*] *εἶναι βούλονται· μετὰ γὰρ τὴν σύνοδον ἀριθμοῦσι καὶ τὴν γένναν, ὅταν μίαν μοῖραν ἀποστῇ ἡ σελήνη τοῦ ἡλίου.* Ach. Tat. Isag. c. 21: *γέννα δὲ σελήνης καὶ ἀνατολὴ διαφέρει· μετὰ γὰρ τρεῖς ἢ τέσσαρας τοῦ γεννηθῆναι ἡμέρας φαίνεται καὶ οὐχ ἅμα τῷ γεννηθῆναι.* Schol. in Arat. p. 91, 19 Bekk. u. p. 114, 15ff.: *ἐπειδὰν δὲ* [*ἡ σελ.*] *τὴν ἰσομοιρίαν παραλλάξῃ, τότε πάλιν γεννᾶν* [*γένναν? γεννᾶν αὐτήν?*] *φαμέν.* Der Begriff „sich selbst erzeugen“ (ipsum se concipere, ex se nasci) ist namentlich in der ägyptischen Mythologie gewöhnlich, z. B. vom Phoenix (Pompon. Mela 3, 83; vgl. Wiedemann, Relig. d. alt. Ägypter S. 32; vgl. auch Jeremias, D. Panbabylonisten etc. S. 29, nach dem die Babylonier den Mond „die Frucht“ nennen, „die sich aus sich selbst erzeugt“). Mit Rücksicht auf diese Vorstellung habe ich früher vermutet, daß bei Xenokrates a. a. O. zu lesen sei: *αὕτη γὰρ γεννᾷ αὐτὴν ⟨κατ' ἐννεάδας⟩ κατὰ Ξενοκράτην*, doch scheint mir meine obige Lesung graphisch empfehlenswerter.

Hierdurch erledigt sich bei Laurentius Lydus der Satz *ἀόριστος γὰρ ἡ ἄχρις ἐννεάδος πρόβασις* und Martianus Cap. p. 741: „Enneas... primi versus finem tenet.“« Freilich muß HEIBERG im folgenden (s. ob. S. 95) selbst zugeben, daß er den vorausgehenden Satz *οὗτος* [*ὁ ἐννέα ἀριθμός*] *ἑαυτὸν γεννᾷ* nicht verstehe, ebensowenig wie diese Eigenschaft der 9 eine Verwandtschaft mit dem Mond begründen (*γάρ*) solle. Aber auch auf unsere Lesung *οὗτος γὰρ αὐτὴν* [*τ. σελήνην*] *γεννᾷ κατὰ Ξενοκρ.* bezogen, scheinen die Worte *ἀόριστος — πρόβασις*, wenn man *ἐννεάδος* als 'Neunzahl' faßt, als Begründung des Vorhergehenden keinen erträglichen Sinn zu geben. Doch ändert sich die Sache sofort, sobald man *ἐννεάς* (vgl. *εἰκάς*) hier als 9. Monatstag (= *εἰνάς* b. Hesiod, s. ob. S. 17) faßt und annimmt, daß Xenokrates die Beziehungen des Mondes zur Neunzahl durch den Hinweis auf die drei 9tägigen Wochen des Monats begründen wollte, innerhalb deren bis allemal zum neunten Tage [der als Schlußtag einer Woche innerhalb des Monats eine natürliche Grenze (*ὅρος*) darstellt] keine weitere Abgrenzung (*ὁρισμός*) stattfindet. Daß eine solche Auffassung sich sehr gut mit dem ganzen Zusammenhang bei Lydus verträgt, dem es ja darauf ankam die Stellung und Bedeutung der Nonen (= *ἐννεάδες*), Iden und Kalenden des römischen Monats durch Berufung auf Analogien des griechischen Kalenders zu erläutern, dürfte ohne weiteres einleuchten.

Zuletzt sei hier noch ein Gedanke ausgesprochen, auf den mich die Betrachtung der schließlich vom Monde unabhängig gewordenen 'fortrollenden' 7tägigen Wochen der Juden und Astrologen (Abh. I S. 30f. Anm. 108. S. 69 Anm. 200 a. E. Abh. III S. 165), sowie der ebenfalls fortrollenden 8tägigen Wochen der Römer (Abh. I S. 7f.), die nach allgemeiner Annahme ebenfalls ursprünglich Monatsviertel bedeuteten, usw. gebracht hat.[150]) Nach diesen Analogien könnte es recht wohl auch fortlaufende enneadische Tag-, Jahr- und Geschlechterwochen gegeben haben. Spuren von solchen

150) Ich benutze diese Gelegenheit auch an die fortrollende Fünferwoche der Babylonier (Abh. II S. 77) und die einfache Fünferwoche (*πενθήμερον*) der Griechen zu erinnern (s. Abh. I S. 74 Anm. 204b; Abh. II S. 102f.). Das *πενθήμερον* ist wohl als halbe dekadische Woche zu fassen. Daß auch die dekadischen Fristen und Wochen die Neigung hatten vom Monde unabhängig, d. h. fortrollend zu werden, habe ich Abh. I S. 12f. (nebst Anm. 39b) nachgewiesen.

erblicke ich einerseits in den $54 = 6 \times 9$ Tagen des für die Feier der großen und kleinen eleusinischen Mysterien ausgeschriebenen Gottesfriedens (Abh. I S. 69 Anm. 200), sowie in den oben (S. 52 f.) besprochenen, für die Entwickelung der Embryonen maßgebenden Enneaden des Diokles von Karystos, anderseits in den ungeheuren Jahr- und Geschlechterenneaden des Hesiod, die zur Berechnung der Lebensdauer besonders langlebiger Wesen dienen (s. ob. S. 24 f.). Denkt man sich diese Enneaden reihenmäßig neben- oder hintereinander gruppiert, so kommt in der Tat ein Bild heraus, das mit dem Neunerrechenbrett der Alten eine ungemeine Ähnlichkeit besitzt, und wir haben bereits oben (S. 24 Anm. 60) die Vermutung ausgesprochen, daß die Vorstellung eines solchen jenen hesiodisch-orphischen Enneaden mit zugrunde gelegen haben könne.

Hinsichtlich der wenigen Schlußworte unseres Abschnitts [ἢ oder] *καὶ πλήθει σύνοικός* ⟨*ἐστι*⟩ kann man zweifelhaft sein, ob sie sich auf das entfernter stehende *οὗτος*, d. i. *ὁ ἐννέα ἀριθμός*, oder auf das näher stehende *ἐννεάδος* [*ἡ θ'*], im Sinne von „des 9. Tages“, beziehen. Mir ist die letztere Annahme wahrscheinlicher, weil sie einen besseren Sinn gibt, insofern wirklich der 9. Tag des in 3 enneadische Wochen geteilten 27 tägigen Monats bereits dem Bereiche (*οἶκος*) des Vollmonds angehört, dieser Phase also nahe steht (*σύνοικός ἐστι*).[151])

In späterer Zeit (s. Schol. z. Arat. v. 733 p. 114 B.) verlegte man die verschiedenen Mondphasen auf folgende Tage: die Phase der *μηνοειδὴς σελήνη* auf den 3., die *διχότομος* auf den 8. (woraus folgt, daß der 9. bereits der folgenden Phase, der letzten vor dem Vollmond, angehört), die *ἀμφίκυρτος* auf den 10., die *πανσέληνος* auf den 15., die zweite *ἀμφίκυρτος* auf den 19., die zweite *διχότομος* auf den 22. oder 23. Es wäre demnach möglich, die *ἐννεάς*, d. h. den 9. Monatstag, ungefähr auf die Zeit der *ἀμφίκυρτος* zu verlegen, wo der Mond schon annähernd die Fülle der *πανσέληνος* erreicht hat. Daß die Alten in der Tat den neunten als einen bereits durch vollmondähnliche Lichtfülle ausgezeichneten Monatstag angesehen haben, scheint mir namentlich hervorzugehen aus Verg. Geo. 1, 286: nona dies [mensis] fugae melior, contraria

151) Jedenfalls noch viel näher steht als die römischen nach ihrer Entfernung vom Vollmonde (Idus) benannten Nonae!



furtis[152]), was allgemein dahin verstanden wird, daß der 9. Tag den flüchtigen Sklaven günstig, den Dieben aber ungünstig sei, weil an ihm bereits heller Mondschein herrscht, der dem Fliehenden die Flucht erleichtert, während die Diebe beim Stehlen leicht entdeckt werden.

Über die Einzelheiten des von mir hergestellten und erläuterten Lydustextes kann man, wie schon gesagt, verschiedener Meinung sein — ich selbst halte meine Lesungen nur für 'Konjekturen' — für relativ sicher möchte ich nur dies erklären, daß Xenokrates nach dem Vorgange der Pythagoreer die Neunzahl mit dem Mondlauf in Verbindung gebracht und demnach ebenso wie die *μάντεις* des Nikias einen 27 (= 3 × 9)tägigen Monat angenommen hat, der naturgemäß in 3 Wochen zu je 9 Tagen zerfiel. Nur unter dieser beinahe selbstverständlichen Voraussetzung scheint mir die Behauptung, daß die Neun auch bei den Griechen in innigen Beziehungen zum Monde stehe, einen vernünftigen Sinn zu ergeben.

Ich beschließe diesen Abschnitt mit dem Hinweis auf die zugleich die musikalische (harmonische) und die astronomische Bedeutung der Neunzahl hervorhebenden (also wohl auch aus einer pythagoreischen Quelle geschöpften) Worte der ps.-platon. Epinomis p. 991 B: *τούτων αὐτῶν* [d. i. der 6 und der 12] *ἐν τῷ μέσῳ ἐπ' ἀμφότερα στρεφομένη τοῖς ἀνθρώποις σύμφωνον χρείαν καὶ σύμμετρον ἀπενείματο παιδιᾶς ῥυθμοῦ τε καὶ ἁρμονίας χάριν, εὐδαίμονι χορείᾳ Μουσῶν διδομένη* (man vgl. dazu Timaios p. 35 und beachte zugleich die pythagoreisch-mystische Ausdrucksweise des Verfassers!).

---

152) Damit vgl. man die Bauernregel bei Didym. in Geopon. 14, 18, 6 (*π. ταώνων*): *χρὴ δὲ ὑποτιθέναι τὰ ᾠὰ σελήνης ἐναταίας οὔσης, τὰ πάντα ἐννέα.* Ebenso Colum. 8, 11, 11: veteres gallinae novem diebus a primo lunae incremento novenis ovis incubent. Aus solchen Stellen, die sicherlich uralte Bauernsitte bezeugen, erkennt man zugleich den engen Zusammenhang der 9tägigen Frist mit dem Mondmonat.

VI.

Spätere Philosophen.

a) Der φυσικός des Joannes Lydus p. 84 W.

Ein interessantes Bruchstück enneadischen Inhalts aus dem naturphilosophisch-medizinischen Werke eines ungenannten, aber, wie es scheint, einerseits dem Empedokles und Diokles, anderseits dem Pythagoras, Xenokrates und Aristoteles nahestehenden Autors teilt uns Jo. Lydus de mens. 4, 21 = p. 172 R. = p. 84, 14 ff. Wuensch mit. Es lautet: *Οἱ [τῶν Ῥωμαίων?]*[153]) *τὴν φυσικὴν ἱστορίαν συγγράφοντές φασι, σπέρμα τῇ μήτρᾳ καταβαλλόμενον ἐπὶ μὲν τῆς τρίτης*[154]) *ἡμέρας ἀλλοιοῦσθαι εἰς αἷμα*[155]), *καὶ πρώτην διαζωγραφεῖν τὴν καρδίαν, ἥτις πρώτη μὲν διαπλάττεσθαι*[154]), *τελευταία δὲ ἀποθνήσκειν λέγεται· εἰ γὰρ ἀρχὴ ἀριθμῶν ὁ τρεῖς, περιττὸς δέ ἐστιν ἀριθμός, ἄρα καὶ ἀρχὴ γενέσεως ἐξ αὐτοῦ. ἐπὶ δὲ τῆς ἐννάτης πήγνυται καὶ εἰς σάρκα καὶ μυελοὺς συγγλοιοῦται· ἐπὶ δὲ τῆς τεσσαρακοστῆς εἰς ὄψιν τελείαν καὶ διατύπωσιν ἀποτελεῖσθαι καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν τέλειον ἄνθρωπον. ὁμοίως κατὰ ἀναλογίαν τῶν ἡμερῶν καὶ ἐπὶ μηνῶν· ἐπὶ τοῦ τρίτου μηνὸς ἐγκινεῖσθαι ἐχόμενον τῇ μήτρᾳ, ἐπὶ δὲ τοῦ ἐννάτου μηνὸς παντελῶς ἀπαρτίζεσθαι καὶ πρὸς ἔξοδον σπεύδειν. καὶ εἰ μέν ἐστι θῆλυ, κατὰ τὸν ἔννατον μῆνα, εἰ δὲ κρεῖττον, κατὰ τὸν δέκατον ἀρχόμενον, διὰ τὸ τὸν μὲν ἔννατον*

---

153) Vgl. über dies Bruchstück und dessen vermeintlichen Verfasser *Σπλήνιος* [= C. Plinius] die Lydusausgabe von Wuensch praef. p. XXV ff.

154) Vgl. Aristot. de part. an. 3, 4 = III p. 258, 1 ff. Didot: *συνισταμένων εὐθέως τῶν ἐναίμων καὶ πάμπαν ὄντων μικρῶν, ἔνδηλα γίνεται καρδία καὶ ἧπαρ· φαίνεται γὰρ ἐν μὲν τοῖς ᾠοῖς ἐνίοτε τριταίοις οὖσι στιγμῆς ἔχοντα μέγεθος.*

155) Diokles und Straton b. Macrob. in Somn. Scip. 1, 6, 65 ff. behaupten, hebdomade secunda (also erst nach dem 7. Tage!) guttas sanguinis in superficie folliculi apparere; Censorin d. n. 11, 3 u. 6 (nach e. Pythagoreer), der ursprüngliche umor lacteus verwandle sich am 7. oder 8. Tage in Blut.

ἀριθμόν, θῆλυν[156]) *ὄντα καὶ Σελήνης οἰκεῖον, πρὸς τὴν ὕλην ἀναφέρεσθαι, τὸν δὲ δέκατον παντέλειον εἶναι καὶ ἄρρενα.*[156]) *θῆλυ δὲ καὶ ἄρρεν γίνεται κατὰ τὴν τοῦ θερμοῦ ἐπικράτειαν· πλεονάζοντος μὲν τοῦ κατὰ τὸ σπέρμα θερμοῦ, ἅτε τῆς πήξεως ταχείας γινομένης, ἀρρενοῦταί τε καὶ διαμορφοῦται ταχέως, ἐλαττουμένης δὲ κατισχύεται ὑπὸ τῆς ἐπιρροῆς καὶ καταγωνιζόμενον θηλύνεται, βράδιον δὲ πηγνύμενον βράδιον καὶ μορφοῦται. ὅτι δὲ ἀληθὴς ὁ λόγος, τὰ μὲν ἄρρενα καὶ τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν ἐντὸς ἐκτιτρωσκόμενα μεμορφωμένα προπίπτει, τὰ δὲ θήλεα καὶ μετὰ τὰς τεσσαράκοντα ἡμέρας σαρκώδη τε καὶ ἀδιατύπωτα. μετὰ δὲ τὴν κύησιν ἐπὶ τῆς τρίτης τεχθὲν ἀποσπαργανοῦσθαι τὸ βρέφος φασίν, ἐπὶ δὲ τῆς ἐννάτης ἰσχυροποιεῖσθαι καὶ ἁφὴν ὑπομένειν, ἐπὶ δὲ τῆς τεσσαρακοστῆς προσλαμβάνειν τὸ γελαστικὸν καὶ ἄρχεσθαι ἐπιγινώσκειν τὴν μητέρα.*[157]) *ἐπὶ δὲ τῆς ἀναστοιχειώσεως τοὺς ἴσους φασὶν ἀριθμοὺς αὖθις ἐξ ὑποστροφῆς παραφυλάττειν τὴν φύσιν, καὶ δι' ὧν συνέστη, δι' αὐτῶν αὖθις ἀναλύεσθαι. τελευτήσαντος γοῦν ἀνθρώπου, ἐπὶ μὲν τῆς τρίτης ἀλλοιοῦται παντελῶς καὶ τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ὄψεως διαπόλλυσι τὸ σῶμα· ἐπὶ δὲ τῆς ἐννάτης διαρρεῖ σύμπαν, ἔτι σωζομένης αὐτῷ τῆς καρδίας· ἐπὶ δὲ τῆς τεσσαρακοστῆς καὶ αὕτη συναπόλλυται τῷ παντί. διὰ τοῦτο τρίτην ἐννάτην καὶ τεσσαρακοστὴν ἐπὶ τῶν τεθνηκότων φυλάττουσιν οἱ ἐναγίζοντες αὐτοῖς*[158]), *τῆς τέ ποτε*

---

156) Wie kommt es, daß die 10 im Gegensatz zu den übrigen geraden Zahlen (2, 4, 6, 8) als *ἄρρην* betrachtet wurde? Ein Hauptgrund dafür liegt wohl in dem Umstande, daß der die 10 bezeichnende Stein (*ψῆφος*) des alten Neunerrechenbrettes die zweite Reihe eröffnete und somit direkt über der 1 der unteren Reihe stand. — Dagegen weiß ich mir die hier ausgesprochene Ansicht von dem weiblichen Charakter der Neunzahl, die doch ein *ἀριθμὸς περιττός* ist, nicht zu erklären (vgl. die pythagoreische Ansicht b. Plut. Q. Rom. 25 u. 102); möglicherweise liegt also hier ein starker Irrtum oder ein Textfehler vor.

157) Daher die Feier des *τεσσερακοσταῖον* b. Censorin. 11, 7 (s. unten Anm. 164).

158) Hinsichtlich der Totenfeier am 3., 9. u. 30 oder 40. Tage (die *τρίτα, ἔνατα* etc.) verweise ich auf HERMANN, Privatalt. 39, 34 u. 37 sowie auf Abh. I Anm. 62. Abh. II S. 63. ROHDE, Psyche² I 223, 3. 232, 2 ff. Wenn ROHDE (s. den Zusatz zur Vorr. zu s. Kl. Schr. I p. X f. Anm. 1) aus der Erwähnung der Totenfeier am 40. Tage nach dem Hinscheiden schließen will, daß der von Lydus benutzte Anonymus ein Christ gewesen sei, „weil in heidnischem Brauche wenigstens der 40. Tag als Totenerinnerungstag nicht vorkam," so kann ich dem nicht beistimmen: 1. weil — was ROHDE nicht beachtet zu haben scheint — die Zahl 40 auch sonst in altgriechischer Sitte und Anschauung eine sehr bedeutende Rolle spielt, 2. weil z. B. auch die Feier des 40. Tages nach der Geburt (*τεσσερακοσταῖον*) nur von Censorinus 11, 7 erwähnt wird, woraus jedoch niemand den Schluß ziehen wird, daß diese Feier schlecht bezeugt sei; 3. weil der Ausdruck *ἐναγίζοντες αὐτοῖς* einen durchaus heidnischen, unchristlichen Eindruck macht.

συστάσεως τῆς τε μετ' ἐκείνην ἐπιδόσεως καὶ τὸ δὴ πέρας τῆς ἀναλύσεως ἐπιμιμνησκόμενοι.

So schwer es ist, den Namen des Philosophen oder Arztes festzustellen, dem Lydus dieses interessante Bruchstück entnommen hat, ebenso leicht läßt sich aus den einzelnen Elementen der mitgeteilten Theorie die ungefähre Stellung erschließen, welche dem ungenannten Autor in der Geschichte der Wissenschaft anzuweisen ist.

Daß es sich, um das Nächstliegende an die Spitze zu stellen, um einen Autor handelt, der in der Hauptsache von pythagoreischen Einflüssen abhängig ist, das dürfte schon zur Genüge aus der großen Bedeutung erhellen, welche in diesem Fragment den drei Zahlen 3, 9 und 40 zugesprochen wird. Insbesondere ist zu beachten, daß ebenso wie unser Anonymus auch der Pythagoreer des Diog. L. 8, 29 und Censorin. 11 die Gestaltung (*διατύπωσις, μόρφωσις*) des Embryo am 40. Tage und die normale Geburt demnach im 9. oder 10. Monat erfolgen lassen. Hinsichtlich der pythagoreischen Lehre von der Dreizahl verweise ich auf Zeller, D. Philos. d. Gr. I⁴ S. 369, 1 und Theol. ar. p. 12ff. Ast. Auch vertrat schon die pythagoreische Schule die Ansicht, daß das Herz das Prinzip und der Sitz des Lebens (*ζωτικόν*) sei: Doxogr. 391f. Noch näher aber als mit Pythagoras und seiner Schule scheint der Verfasser unseres Fragments mit Empedokles und dem von diesem so vielfach abhängigen Diokles von Karystos[159]) verwandt zu sein. Dafür läßt sich der Umstand geltend machen, daß Empedokles und Diokles nicht bloß die Vollendung der Gestaltung (*διάκρισις*) des Embryo spätestens am 40. Tage annehmen[160]), sondern auch der Theorie huldigen, daß die Entwickelung der Knaben infolge größerer Wärmeerzeugung schneller vor sich gehe, als die der Mädchen[161]), und vor allem, daß das Herz als der

159) Vgl. Wellmann, Frgm. d. gr. Ärzte I 15 u. 73.

160) S. oben S. 52f. Anm. 85.

161) Vgl. Wellmann a. a. O. S. 35, der auf Diokles u. Empedokles b. Oribas. 3, 78 = Diels Vorsokr. p. 176 nr. 83 (s. ob. S. 52), ferner auf Galen. XVII A 1006 u. IV 631. XVII A 1002. Aët. 5, 7, 1 = Doxogr. p. 419, 11ff. (*Ἐμπ. ἄρρενα καὶ θήλεα γίνεσθαι παρὰ θερμότητα καὶ ψυχρότητα*) verweist. Diokles b. Vindicianus c. 14 (= Wellmann, p. 217f.): figuram hominis infans accipit primo quadragesimo aliquando ..

Sitz der Seele und das Zentralorgan des Körpers sich zuerst entwickele.[162])

An Xenokrates ferner erinnert einerseits die schon oben besprochene Ansicht, daß die Neunzahl ein *ἀριθμὸς Σελήνης οἰκεῖος* sei, anderseits die offenbare Vorliebe des Verfassers für die Dreizahl, die auch dem Xenokrates eigen ist (s. HEINZE, Xenokrates S. 1 ff.).

Endlich verrät unser Anonymus mehrfache Geistesverwandtschaft mit Aristoteles und den Stoikern. Ich verweise nicht bloß auf die in Anm. 162 gesammelten Zeugnisse, welche eine auffallende Übereinstimmung hinsichtlich der Lehre vom Sitz der Seele und des Lebensprinzips im Herzen verraten, sondern namentlich auch auf Aristot. de an. gen. 2, 5 = III p. 359, 22 ff. D.[163]), wo genau dieselbe Ansicht ausgesprochen ist, der wir auch bei unserem Autor begegnen, daß nämlich das Herz bei der Erzeugung des Menschen zuerst entstehe und beim Tode zuletzt ersterbe. Hierzu kommt endlich noch die ebenso auffallende Übereinstimmung hinsichtlich des Lachens der Neugeborenen am 40. Tage: Aristot.

162) Vgl. Empedokles b. Censor. de d. n. 6, 1: Emp., quem in hoc Aristoteles [de part. an. 3, 4 = p. 666a 20] secutus est, ante omnia cor indicavit increscere, quod hominis vitam maxime contineat (vgl. Doxogr. p. 391 f., wonach „Pythagoras“ das Herz für den Sitz des *ζωτικόν* erklärte). „Ihm waren Kritias gefolgt (Arist. de anim. 405b 6), der Schüler des Gorgias, sowie der knidische Verfasser von *π. νούσων* I 30 und der von der sikelischen Schule beeinflußte Verf. von *π. φυσῶν* c. 14.“ WELLMANN S. 15. Dieselbe Ansicht bei Aristot. de an. gen. 2, 5 = III p. 359, 22 ff. Didot, de part. an. 3, 4 = III p. 258, 50 Didot, de juvent. et sen. 3 = III p. 534, 7 Didot, de an. gen. 2, 4 = III p. 357, 5 Didot, ib. 2, 6 = III p. 362, 42 Didot, bei den *ἰατροί* des Aët. 5, 17, 4 (= Doxogr. 427), Galen. IV 121 K. (*ἡ καρδία ἀρχὴ τ. συμπάσης ζωῆς*), III 436. IV 698. IX 492. XV 362 u. XVI 598 (*ἡ καρδία ἀρχὴ τ. ζωτικῶν ἐνεργειῶν* wie bei „Pythagoras“, s. ob.). Ebenso auch die Peripatetiker und Stoiker, an ihrer Spitze Chrysipp, nach Galen. IV, 674 f. = ARNIM, Stoicor. vet. fr. II p. 214 nr. 761. — Daß das Herz der Sitz der Seele (des *ἡγεμονικόν* oder des *λόγος* nach stoischer Auffassung) sei, ist die Ansicht des Aristoteles de juv. et sen. 4 a. E. = III p. 535, 13 (*τῆς ψυχῆς ὥσπερ ἐμπεπυρευμένης ἐν τοῖς μορίοις τούτοις . . . ἐν τῇ καρδίᾳ τῶν ἐναίμων*, vgl. de respir. 16 = III p. 547, 42) sowie der Stoiker (s. ARNIM a. a. O. II p. 228 f. nr. 837 ff. und außerdem Aët. 4, 5, 6 = Dox. p. 391, Diogenes ib. 4, 5, 7 u. b. Galen. V 281; vgl. 278 f. IV 698. V 219. VIII 304. X 635). So auch schon der Verf. der hippokratischen Schrift de corde I p. 490 Kühn: *γνώμη γὰρ ἡ τοῦ ἀνθρώπου πέφυκεν ἐν τῇ λαιῇ κοιλίῃ [τ. καρδίης] καὶ ἄρχει τῆς ἄλλης ψυχῆς.*

163) *Γίνεται δὲ πρῶτον ἡ ἀρχή· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καρδία τοῖς ἐναίμοις, τοῖς δ' ἄλλοις τὸ ἀνάλογον . . . καὶ τοῦτο φανερὸν οὐ μόνον κατὰ τὴν αἴσθησιν, ὅτι γίνεται πρῶτον, ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν τελευτήν· ἀπολείπει γὰρ τὸ ζῆν ἐντεῦθεν τελευταῖον, συμβαίνει δ' ἐπὶ πάντων τὸ τελευταῖον γινόμενον πρῶτον ἀπολείπειν, τὸ δὲ πρῶτον τελευταῖον . . .*



de an. hist. 7, 10 = III p. 144, 4 Didot: *τὰ δὲ παιδία, ὅταν γένωνται, τῶν τετταράκοντα ἡμερῶν ἐγρηγορότα μὲν οὔτε γελᾷ*[164]) *οὔτε δακρύει* (vgl. auch oben Anm. 154 die Übereinstimmung beider Autoren hinsichtlich des dritten Tages nach der Zeugung). Endlich erinnert die Art, wie unser Autor die Sitte der *τρίτα, ἔνατα* und die Totenfeier am vierzigsten Tage aus physiologischen Tatsachen zu erklären sucht, lebhaft an Theorien, wie die von Aristoteles de an. hist. 7, 12 vorgetragene: *Τὰ πλεῖστα [παιδία] δ' ἀναιρεῖται πρὸ τῆς ἑβδόμης· διὸ καὶ τὰ ὀνόματα τότε τίθενται, ὡς πιστεύοντες ἤδη μᾶλλον τῇ σωτηρίᾳ* (vgl. Abh. I S. 41 Anm. 136)[165]) oder an die Lehre des Straton b. Macrob. in Somn. Scip. 1, 6, 73: quinta [hebdomas annorum] omne virium, quantae inesse unicuique possunt, complet augmentum nulloque modo iam potest quisquam se fortior fieri. inter pugiles denique haec consuetudo servatur, ut quos iam coronavere victoriae nihil in se amplius in incremento virium sperent, qui vero expertes huius gloriae usque illo manserunt a professione discedant . . . sed a sexta usque ad septimam septimanam fit quidem diminutio sed occulta . . . ideo nonnullarum rerum publicarum hic mos est, ut post sextam ad militiam nemo cogatur, in pluribus datur remissio iusta post septimam.[166]) Diese unverkennbaren Analogien legen in der Tat die Versuchung nahe auch für das Fragment unseres *φυσικός* bei Jo. Lydus peripatetischen Ursprung zu vermuten, was natürlich nicht ausschließt, daß der ungenannte Verfasser seine Ansicht zum Teil aus älteren Philosophen wie Xenokrates, Empedokles (Diokles), 'Pythagoras' entlehnt hat.

b) Die stoische Lehre (des Erastosthenes und Poseidonios[?]) von der Neunzahl der Weltkörper (Sphären) usw.

Bei verschiedenen Schriftstellern des 1. Jahrhunderts vor Christus, die wahrscheinlich aus der gleichen Quelle geschöpft haben, z. B. bei Cicero im Somnium Scipionis, bei Vergil Aen. 6, 439

---

164) Ebenso Censorin de die nat. 11, 7: parvoli per hos [quadraginta dies] morbidi sine risu nec sine periculo sunt. ob quam causam, cum is dies praeteriit, diem festum solent agitare, quod tempus appellant *τεσσερακοσταῖον*. — Vgl. dazu Hermann, Privatalt. 32, 23 und Rohde, Kl. Schr. I Vorr. S. Xf. Anm. 1.

165) Vgl. auch Plut. Q. Rom. 102 und 2.

166) Vgl. dazu Abh. III S. 101 Anm. 160 u. S. 128.

(vgl. Servius zu d. St. u. zu v. 127), bei Philo de congr. qu. erud. gr. 19 = I, 534 M.[167]), sowie bei Späteren z. B. b. Ps.-Aristot. Probl. 15, 3 = IV 193, 46 Didot, Macrobius in Somn. Scip. 2, 4, Mart. Cap. p. 741, Apuleius de doctr. Plat. p. 203 Oudend. usw.[168]) findet sich die Theorie von 9 *σφαῖραι* oder *ζῶναι*, aus denen der Kosmos bestehe. Da alle genannten Schriftsteller sicher oder wenigstens wahrscheinlich die Schriften des im 1. vorchristlichen Jahrhundert auf philosophischem Gebiete so einflußreich gewordenen Stoikers Poseidonios gekannt und benutzt haben (s. Abh. III S. 109 ff.), so liegt die Vermutung außerordentlich nahe, daß jene Lehre von den 9 Sphären der Welt, unter denen man die oberste der Fixsterne, die 7 der 7 Planeten und die unterste der Erde zu verstehen hat, eben auf Poseidonios zurückzuführen sei, der höchst wahrscheinlich in seinem Kommentar zu Platons Timaios Gelegenheit hatte, sie vorzutragen, wobei er sich wohl auf den ebenfalls jener Theorie huldigenden Stoiker Eratosthenes berief. Die erstere Vermutung liegt um so näher, als schon Platon in dem genannten Dialoge (vgl. ZELLER, D. Philos. d. Gr.[4] II, 1 S. 808 f.) 9 Weltsphären angenommen hatte. Platons Annahme läßt sich

167) Cic. Somn. Scip. 4, 9: novem tibi orbibus vel potius globis conexa sunt omnia . . . Nam ea quae est media et nona tellus neque movetur et infima est. ib. 5, 10: terra, nona, immobilis manens . . . Verg. Aen. 6, 439 noviens Styx interfusa. Serv. z. d. St.: qui altius de mundi ratione quaesiverunt, dicunt intra novem hos mundi circulos inclusas esse virtutes . . . Serv. zu Aen. 6, 127: Ergo hanc terram, in qua vivimus, inferos esse voluerunt, quia est omnium circulorum infima, planetarum scilicet septem et duorum magnorum. . . hinc est quod habemus: et novies Styx interfusa coercet. Nam novem [octo?] circulis cingitur terra. Vgl. ob. S. 47 ff. und NORDEN zu Verg. Aen. 6, 439, der auch hier orphisch-poseidonianische Einflüsse vermutet. Philo de congr. qu. erud. gr. 19: *ἐννέα γὰρ ὁ κόσμος ἔλαχε μοίρας· ἐν οὐρανῷ μὲν ὀκτώ, τήν τε ἀπλανῆ καὶ τὰς ἑπτὰ πεπλανημένας ἐν τάξεσι φερομένας ταῖς αὐταῖς, ἐννάτην δὲ γῆν σὺν ὕδατι καὶ ἀέρι. . . . οἱ μὲν οὖν πολλοὶ τὰς ἐννέα ταύτας μοίρας καὶ τὸν παγέντα κόσμον ἐξ αὐτῶν ἐτίμησαν, — ὁ δὲ τέλειος τὸν ὑπεράνω τῶν ἐννέα, δημιουργὸν αὐτῶν, θεὸν δέκατον.* S. auch Eratosth. b. Anatol. in Theol. ar. ed. Ast p. 56: *σὺν ὀκτὼ δὴ σφαίρῃσι κυλίνδεται ὁ κυκλόων ἐνάτην περιγαίην* (schr. mit AST p. 196: *κυκλόεντα ἐννάτην περὶ γῆν* u. vgl. dazu Theo Smyrn. p. 105 f. ed. Hiller).

168) Ps.-Aristot. Probl. 15, 3: *Διὰ τί πάντες ἄνθρωποι . . . . εἰς τὰ δέκα καταριθμοῦσι; . . . ἢ ὅτι τὰ φερόμενα σώμα ταἐννέα* [ι´?]; Macrob. in somn. Scip. 2, 4, 8: universi mundani corporis sphaerae novem sunt. Mart. Cap. p. 741 (aus Varro?) in mundo etiam novem sunt zonae id est sphaerae et deorum septem et terrae ⟨duae?⟩. Apul. de dogm. Plat. 1, 11 = p. 203. Anatol. b. AST, Theol. ar. p. 58, 24: *Αἱ σφαῖραι περὶ ἐννάτην γῆν στρέφονται.* Vgl. Anm. 169.

aber wiederum mit ziemlicher Sicherheit auf die Vorstellung der Pythagoreer, die bekanntlich (Zeller[4] I 383) 10 himmlische Körper, nämlich den Fixsternhimmel, die 7 Planeten, die Erde und als zehnten die sogen. Gegenerde, in ihren durchsichtigen Sphären um das Zentralfeuer kreisen ließen, zurückführen.[169]) Plato brauchte also, vielleicht in Anlehnung an die Enneadenlehre der Orphiker (s. ob. S. 40 ff.), nur die „unsichtbare Gegenerde" zu streichen, um die von ihm angenommene Neunzahl der Weltkörper und ihrer Sphären zu erhalten.

Außer den 9 Weltkörpern gibt es aber noch eine zweite Enneade im Bereiche der stoischen Lehre. Während nämlich die meisten Stoiker, an ihrer Spitze Chrysippos, die Seele in 7 (oder 8) Teile (Vermögen) zerlegten (s. Abh. III S. 106 u. vgl. v. Arnim, Stoic. vet. fr. II p. 226 nr. 827—833. Chrysipp. b. Galen. V, 288), nahm der Stoiker Apollophanes (nach Soran. b. Tertull. de an. 14; vgl. Doxogr. p. 206 unt.) nicht weniger als 9 Seelenteile an.[170]) Ob diese Annahme mit der Neunzahl der Weltkörper oder mit einer andern Lehre zusammenhängt, läßt sich leider einstweilen nicht entscheiden.

Eine ganz eigentümliche Begründung der Neunzahl der Musen trägt der bekannte stoische Theologe Cornutus im 14. Kapitel seiner Schrift de natura deorum vor. Hier heißt es in einem leider verderbt überlieferten Satze in Langs Ausgabe p. 14: *ἐννέα δ' εἰσὶ [αἱ Μοῦσαι] διὰ τὸ τετραγώνους, ὥς φησί τις, καὶ περιττοὺς τοὺς προσέχοντας αὐταῖς ἀποτελεῖν· τοιοῦτος γάρ ἐστιν ὁ τῶν ἐννέα ἀριθμός, συνιστάμενος κατὰ τὸ ἐφ' ἑαυτὸν γενέσθαι τὸν πρῶτον ἀπὸ τῆς μονάδος τελειότητός τινος μετέχειν δοκοῦντα ἀριθμόν.* Trotz der grammatisch wie logisch höchst anfechtbaren Überlieferung ist doch teils aus den bei Cornutus folgenden Worten teils aus einer Reihe bereits von Osann in seiner Ausgabe gesammelter Parallelstellen ziemlich deutlich zu erkennen, was

169) S. Aristot. Met. 1, 5 p. 986[a], 8: *τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν [οἱ Πυθ.], ὄντων δ' ἐννέα μόνον φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν.* Vgl. Anm. 168.

170) Vgl. v. Arnim, Stoic. vet. fr. I p. 90 nr. 405 = Tert. de an. 14: Dividitur autem in partes nunc in duas a Platone . . . . etiam in octo penes Chrysippum, etiam in novem penes Apollophanem.

Cornutus sagen will. Es muß nämlich offenbar in den verderbten Worten von der τελειότης der Dreizahl, aus deren „Selbstmultiplikation", (τὸ ἐφ' ἑαυτὸν γενέσθαι od. γεννᾶσθαι)[171]) die Neun als Quadrat (τετράγωνον) entsteht (συνίσταται), die Rede gewesen sein. Das erhellt auf das deutlichste aus dem, was Cornutus in dem unmittelbar darauf folgenden Satze von der Dreizahl der Musen sagt: τρεῖς μὲν διὰ τὴν προειρημένην τῆς τριάδος τελειότητα, woraus mit großer Sicherheit zu folgern ist, daß Cornutus, ebenso wie andere Schriftsteller, die Vollkommenheit der Neunzahl durch die Vollkommenheit der Dreizahl[172]), aus deren Selbstmultiplikation die Neun entsteht[173]), begründen wollte.

c) Die Enneadenlehre der Neupythagoreer.

Über die Zahlenlehre der Neupythagoreer und deren Verhältnis einerseits zu den Altpythagoreern anderseits zu den Stoikern ist schon in Abh. III S. 142 das Notwendige gesagt worden. Ich habe daher jetzt nur nötig, den bei der großen Seltenheit der ASTschen Theologumena arithmeticae fast unzugänglich gewordenen Text des Traktats περὶ ἐννεάδος p. 56f. nebst ASTS, HEIBERGS und meinen Erläuterungen und daneben die entsprechenden Sätze aus Nikomachos Geras. b. Phot. Bibl. p. 144 Bekker, sowie aus Theo Smyrnaeus, Martianus Capella und Anatolios π. δεκάδος ed. Heiberg, p. 14 (18) Paris 1901 abzudrucken. Wo die letztgenannten Schriftsteller mit einander und mit Nikomachos übereinstimmen, dürfte nach dem, was ich Abh. III S. 109 auseinandergesetzt habe, gemeinsame direkte und indirekte Benutzung von Poseidonios' Kommentar zu Platons Timaios wahrscheinlich sein.

---

171) Vgl. z. B. Schol. zu Plat. πολιτ. p. 587 D.

172) Vgl. die von OSANN in s. Kommentar p. 266 gesammelten Belegstellen.

173) Vgl. z. B. Plut. q. conviv. 9, 14, 2, 4 (wo auch von der Neunzahl der Musen die Rede ist): πᾶσι γὰρ διὰ στόματός ἐστι καὶ πάσαις ὑμνούμενος ⟨ὁ⟩ τῆς ἐννεάδος ἀριθμός, ὡς πρῶτος ἀπὸ πρώτου περισσοῦ τετράγωνος ὤν, καὶ περισσάκις περισσός, ἅτε δὴ τὴν διανομὴν εἰς τρεῖς ἴσους λαμβάνων περισσούς. Mart. Cap. p. 741: Enneas quoque perfecta est et perfectior dicitur, quoniam ex triade perfecta forma eius multiplicata perficitur. Jo. Lyd. de mens. p. 280 R.: θεῖος ὁ τῆς ἐννεάδος ἀριθμὸς ἐκ τριῶν τριάδων πληρούμενος. Mehr bei OSANN in s. Ausgabe p. 45f. Mir ist es wahrscheinlich, daß alle angeführten Stellen im letzten Grunde aus derselben (stoisch-neupythagoreischen?) Quelle stammen.

Theol. ar. ed. Ast p. 56 ff. ϑ' Περὶ ἐννεάδος:	Nicom. Geras. ἀριθμ. θεολ. b. Phot. bibl. p. 144 Bekker:	Theo Smyrnaeus:	Martianus Capella p. 741:	Anatolius π. ἐννάδος ed. Heiberg. Paris 1901 (vgl. Abh. III S. 110) p. 14 (18):
1. Τὴν δὲ ἐννεάδα μέγιστον τῶν ἐντὸς δεκάδος[1]) ἀριθμῶν καὶ πέρας ἀνυπέρβλητον[1b]) [scil. καλοῦσιν]. ὁρίζει γοῦν τὴν εἰδοποίησιν οὕτως·[1c]) οὐ γὰρ μόνον[2]), ὅτι ἐπ' ἐννάτου τόνου μηκέτι εἶναι συμβέβηκεν λόγον περαιτέρω μουσικὸν ἐπιμόριον[2b]), ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ φυσικῶς ἀναστρέφειν τὴν σύνθεσιν ἐκ φυσικοῦ τέλους εἰς τὴν ἀρχὴν καὶ ἀπὸ συναμφοτέρων εἰς τὸ μέσον[3a]), καθὰ ποικιλώτερον ἀπεδείξαμεν ἐν τῷ κατὰ τὴν πεντάδα δικαιοσύνης ἐπιγράμματι[3]) (schr. διαγράμματι). 2. Κατὰ γοῦν τὸ ὄνομα τὴν συμπάθειαν καὶ ἀντιζυγίαν ἔοικεν αἰνίττεσθαι, εἴπερ ἐννεὰς μὲν κέκληται οἱονεὶ ἑνὰς [schr. ἑνάς?] ᾗ πάντα ἐντὸς αὐτῆς κατὰ παρωνυμίαν τοῦ ἕν [schr. ἐν?]			Enneas .... primi versus finem tenet, et ideo Mars (schr. Mare) appellata, a quo [quod?] finis omnium rerum. quadratus quoque finis est eorum, quae per collationem augentur. nam et harmoniae ultima pars est, ad enneadem enim ab octade collatio percussionis sonus efficitur. [Hierzu bemerkt Heiberg brieflich: „Bei Mart. Cap. ist collatio (= σύγκρισις) soviel als Proportion, und die ganze Stelle besagt wie Nicom. p. 56, 4 v. u. (Ast) nur, daß 9/8 das „größte" (d. h. in den größten Zahlen ausgedrückte) in der Musiktheorie verwendbare Verhältnis ist."] Zu Enneas ... primi versus finem tenet s. Heiberg unt. Anm. 4.	

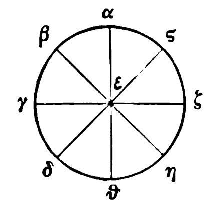
1) Die δεκάς gehört also nicht mit zu dieser Reihe!

1b) Hierzu schreibt mir Heiberg: „9 ist πέρας ἀνυπέρβλητον, weil, während die Zahlen bis dahin immer steigen, 10 der Einer einer neuen Reihe ist, 20 wieder einer neuen usw. Das ist, allerdings mit vielen Umschweifen, S. 57, 6—17 (ὅτι δὲ οὐδὲν ὑπὲρ τ. ἐννεάδα — συστῆναι) ausgedrückt. Die ganze Zahlenreihe besteht aus Gruppen zu 9 Zahlen, 1—9, das στοιχειῶδες ποσόν wiederholt sich immer, nur immer in einer höheren Ordnung; und innerhalb dessen kann man über 9 nicht hinaus, ohne in eine neue Reihe überzugreifen."

1c) Heiberg: „οὕτως möchte ich in αὐτῶν (= der Zahlen) ändern."

2) Par. οὐ γὰρ μόνον ἐπὶ τοῦ ἐπενάτου τόνου — εἶναι συμβέβηκεν (scrib. συμβέβηκε) λόγον παραιτέρω (in marg. „ἴσως περαιτέρω") μουσικὸν ἐπιμορίως. Ast.

α	δ	ζ
β	ε	η
γ	στ	ϑ



2b) Heiberg: „μηκέτι — ἐπιμόριον bezieht sich darauf, daß es in der Musik kein 10/9, 11/10 usw. gibt; 9/8 ist das höchste ἐπιμόριον."

3a) Heiberg: „καὶ — τὸ μέσον (1. 2. 3. 4. — 5 — 6. 7. 8. 9.) ist p. 29 erklärt."

3) Malim διαγράμματι, vid. ad. c. V et infra v. 5 a fin. Ast. Vgl. das Diagramm b. Ast a. a. O. p. 173 u. Theo Smyrn. p. 101 f. Hiller (s. die nebensteh. Figuren).

Theol. ar. ed. Ast p. 56 ff. ϑ′ *Περὶ ἐννεάδος*:	Nicom. Geras. ἀριϑμ. ϑεολ. b. Phot. bibl. p. 144 Bekker:	Theo Smyrnaeus:	Martianus Capella p. 741:	Anatolius π. ἐννάδος ed. Heiberg. Paris 1901 (vgl. Abh. III S. 110) p. 14 (18):
3. *Ὅτι δὲ οὐδὲν ὑπὲρ τὴν ἐννεάδα ὁ ἀριϑμὸς ἐπιδέχεται, ἀλλὰ ἀνακυκλεῖ πάντα ἐντὸς ἑαυτῆς, δῆλον ἐκ τῶν λεγομένων παλινοδιῶν.*[4]) *μέχρι μὲν γὰρ αὐτῆς φυσικὴ πρόβασις, μετὰ δ' αὐτὴν παλιμπετής· τὰ γὰρ ι′ μονὰς γίνεται κατὰ ἑνὸς ἀφαίρεσιν στοιχειώδους*[5]) *ποσοῦ, τουτέστι κατὰ ἐννεάδος μιᾶς*[6]), *τὰ δὲ ια′ καὶ κ′ πάλιν*[7]) *δυάς, ἤτοι μιᾶς ἢ δυοῖν ἀφαιρεϑεισῶν, ιβ′ δὲ καὶ τριάκοντα τριάς*[8]), *καὶ πάλιν*				

4) Par. *παλινῳδιῶν*. Quod reposuimus, id Meursio quoque placuit p. 1392 D. vertenti: ex regressionibus. *Παλινοδία* est i. q. in. seqq. *ἄνοδος*. Quod contra Camerarius Explic. in Nicom. p. 52. *παλινῳδιῶν* secutus est, ita scribens: *ἀνακυκλήσεως* vero, id est, revolutionis (quam et *παλινῳδίαν*, contrarium quendam concentum, vocarunt) elegans est contemplatio. Ast. Vgl. auch Ast a. a. O. p. 59 [*π. δεκάδος*]: *ἐπωνόμαζον αὐτὴν ϑεολογοῦντες οἱ Πυϑαγορικοὶ ποτὲ μὲν πᾶν . . ὅτι ἀριϑμὸς φυσικῶς πλείων οὐδείς ἐστιν, ἀλλ' εἴ γέ τις ἐπινοεῖται, κατὰ* **παλινοδίαν** *ἐπ' αὐτόν πως ἀνακυκλεῖται· ἑκατοντὰς γὰρ ι′ δεκάδες, καὶ χιλιὰς ι′ ἑκατοντάδες, καὶ μυριὰς ι′ χιλιάδες, καὶ ἄλλων ἕκαστος οὕτως ἢ εἰς αὐτὴν ἢ εἴς τινα τῶν ἐντὸς αὐτῆς ἀναποδισϑήσεται παλινοδούμενος*. — Heiberg: „*παλινοδία* ist ein sonst nicht bekannter Terminus, Bezeichnung einer tabellarischen Aufstellung der Zahlenreihe etwa so

Einer	1 2 3 4 5 6 7 8 9
Zehner	1 2 3 4 5 6 7 8 9
Hunderter	1 2 3 4 5 6 7 8 9

wie auf dem Rechenbrett! Hierdurch erledigt sich Laur. Lyd. p. 48 W. *ἀόριστος — σύνοικος* und Mart. Capella 741: primi versus finem tenet.“ Vgl. auch Varro l. l. 9, 86: Regula est numerus novenarius, quod ab uno ad novem cum pervenimus, rursus redimus ad unum; et hinc et novem et nonaginta et nongenti ab una sunt natura novenaria. ... (87) Actus primus est ab uno ad nongenta, secundus a mille ad nongenta milia etc. ... gradus singularis est in utroque actu ab uno ad novem, denarius gradus a decem ad nonaginta, centenarius a centum ad nongenta. Mart. Cap. 103: Quos [d. h. die Zahl 1218] per novenariam regulam distribuens minuensque per monades decadibus subrogatus in tertium numerum perita restrinxit (vgl. Kopp z. d. St.).

5) In seqq. Par. *στοιχειώδη*.

6) Par. *μονάδος μιᾶς*.

7) Par. *τὰ δὲ ῑᾱ καὶ πάλιν*.

8) Par. *ιβ δὲ καὶ τριάκοντα, τριάς, καὶ πάλιν τὸ ρ̄ μόνον ῑᾱ ἐννεάδων ἀφαιρεϑεισῶν*. Post *ια′* interposuimus *καὶ κ′*. Numerus 10, si unum novenarium detraxeris, ad 1 recurrit, numerus 11, si unum detraxeris, et 20, si duos (h. e. 18) ad 2 redeunt; 12 et 30 (novevario ter detracto) ad 3; 100 vero, si novenarium decies detrahas, decem redditur. Locum citat et vertit Meursius p. 1392ᶜ, nihil vero corrigit. Verba *καὶ πάλιν τὸ ρ′ κ. τ. λ.* ita expressit: „Et rursus centum, solum per undecim novenarios sublatum“, quod, quem sensum habeat, non perspicio. Ast.

Theol. ar. ed. Ast p. 56 ff. θ′ *Περὶ ἐννεάδος*:

Nicomachus Geras. *ἀριθμ. θεολογούμ.* b. Photius bibl. p. 144 ed. Bekker:

Theo Smyrnaeus:

Martianus Capella p. 741:

Anatolius *π. ἐννάδος* ed. Heiberg. Paris 1901 (vgl. Abh. III S. 110) p. 14 (18):

τὸ ρ′ μόνον ι′[8b]), *ἐννεάδων ι′ ἀφαιρεθεισῶν, καὶ τὸ αὐτὸ μέχρι καὶ ἀπείρου, ὥστε μηδεμιᾷ μηχανῇ δυνατὸν εἶναι ἀριθμὸν ἄλλον ὑπὲρ τὰ ἐννέα στοιχειώδη συστῆναι.*

4. *Καὶ διὰ τοῦτο Ὠκεανόν τε προσηγόρευον αὐτὴν καὶ ὁρίζοντα, ὅτι ἀμφοτέρας ταύτας περιείληφεν οἰκήσεις*[8c]) *καὶ ἐντὸς ἑαυτῆς ἔχει, κατ᾽ ἄλλο δὲ σημαινόμενον Προμηθέα*[8d]) *ἀπὸ τοῦ μηκέτι ἐᾶν τινὰ πρόσω αὐτῆς χωρεῖν ἀριθμόν, καὶ εὐλόγως γε· τρὶς γὰρ τέλειος ὑπάρχουσα οὐδ᾽ ἐπίδοσιν αὐξήσεως ἀπέλιπεν, ἀλλὰ καὶ δύο κύβων ἅμα σύνθεσις τοῦ α′ καὶ τοῦ η′* [$1^3 + 2^3 = 9$], *καὶ τετράγωνος οὖσα* [$3 \times 3 = 9$] *τὴν πλευρὰν τρίγωνον ἔχει μόνη τῶν μέχρις αὐτῆς.*

καὶ ἡ ἐννὰς ... ὠκεανὸς γὰρ αὐτοῖς αὕτη περιρρεῖται [Bekk.: *περιρρεῖτε*] *καὶ ὁρίζων ἀνυμνεῖται.*
Προμηθέα τε αὐτὴν ..... ἱερολογοῦσιν .....
Solche Identifizierungen von Göttern mit Zahlen sind altbabylonisch und daher wohl auch altpythagoreisch: s. Hehn, Siebenzahl u. Sabbat S. 3 u. Anm. 1.

Enneas ..... Mars [schr. Mare?] appellata, [a] quo⟨d⟩ finis omnium rerum. — [Mars] Forte Mors. Sed sane non facile alteram lectionem quis rejiciat, qui consideret Martis epitheta *βροτολοιγός, μιαιφόνος, αἱμοχαρής* et similia. Grotius. — Non dubitare debebat de Marte tollendo et Morte restituendo doctissimus Grotius. Generalis enim Mors omnium, Mars aliquorum tantum interfector. Numeri autem ratio ad omnino omnes pertinet. Barth (ad Stat. Theb. 4, 451; T. II p. 1089—1091). — Apud Nicom. (in Phot. bibl. p. 240 Hoesch.) inter plurima alia *Ἐνυαλίου* quoque cognomen *ἐννάδι* tribuitur, quare nihil muto. Kopp.

5. *Διὰ γοῦν τὸ μὴ ἀφιέναι σκορπίζεσθαι*[9]) *ὑπὲρ αὐτὴν τὴν τοῦ ἀριθμοῦ σύμπνοιαν, συνάγειν δὲ εἰς τὸ αὐτὸ καὶ συναυλίζειν* [schr. *συναλίζειν*], *Ὁμόνοιά*[10]) *τε καλεῖται καὶ Πέρασις* [*Περασία*? Str.][11]) *καὶ Ἅλιος ἀπὸ τοῦ ἁλίζειν.*

αὐτὴν καὶ Ὁμόνοιαν καὶ Περσείαν [*περσίαν* A] *καὶ Ἅλιον ἱερολογοῦσιν.*

8b) Heiberg: *μόνον ι′* möchte ich in *μία δεκάς* ändern.

8c) „*οἰκήσεις* ist mit Bezug auf *Ὠκεανός* gewählt, der beide bewohnbare Zonen (d. nördl. u. südl.?) umschließt.“ Heiberg.

8d) Sic Phot. v. 40. Par. *προμήθεια*; deinde *ἐάν τινα — τρεῖς γὰρ τελείως — μόνην*. Ast.

9) *σκορπίζεσθαι*, dissipari, est evagari, h. e. supergredi. Ast.

10) Phot. 43: *ἀγελίαν — ὁμόνοιαν*. Ast.

11) *Πέρασις* est i. q. *πέρας*. Par. *περασία*. Phot. 40: *περσείαν*. Ast. Vgl. Artemis *Περασία* b. Strab.

Theol. ar. ed. AST p. 56 ff. ϑ' Περὶ ἐννεάδος:	Nicom. Geras. ἀριϑμ. ϑεολ. b. Phot. bibl. p. 144 Bekker:	Theo Smyrnaeus:	Martianus Capella p. 741:	Anatolius π. ἐννάδος ed. Heiberg. Paris 1901 (vgl. Abh. III S. 110 p. 14 (18):
6. Ἐκαλεῖτο δὲ καὶ Ἀνεικία[12]) διὰ τὴν ἀνταπόδοσίν τε καὶ ἀμοιβὴν τῶν ἀπ' αὐτῆς μέχρι μονάδος, ὡς εἴρηται ἐν τῷ περὶ δικαιοσύνης διαγράμματι· Ὁμοίωσις δὲ[13]) τάχα μὲν παρὰ τὸ πρῶτος περισσὸς τετράγωνος ὑπάρχειν· ὁμοιωτικὸν γὰρ δι' ὅλου[14]) παρ' αὐτῆς λέγεται τὸ περισσὸν εἶδος, ἀνόμοιον δὲ τὸ ἄρτιον, καὶ πάλιν ὁμοιωτικὸν μὲν τὸ τετράγωνον, ἀνόμοιον δὲ τὸ ἑτερόμηκες· τάχα δὲ κἀπειδὴ μάλιστα τῇ πλευρᾷ ὡμοιώϑη· ὡς γὰρ ἐκείνη τρίτην χώραν ἐν τῇ φυσικῇ εἴληχεν, οὕτω καὶ ἡ ἐννεὰς τρίτη ἐν τῇ κατ' αὐτὴν ἀναλόγῳ προβάσει.	αὐτὴν .. ἱερολογοῦσιν ... ἀνεικίαν, ὁμοίωσιν ...			
7. Καὶ Ἥφαιστον δὲ αὐτὴν ἐπωνόμαζον, ὅτι μέχρι αὐτῆς ὥσπερ κατὰ χώνευσιν[15]) καὶ ἀναφορὰν ἡ ἄνοδος, καὶ Ἥραν παρὰ τὸ κατ' αὐτὴν τετάχϑαι τὴν τοῦ ἀέρος σφαῖραν ἐπὶ ταῖς η' ἐννάτην οὖσαν· καὶ Διὸς ἀδελφὴν καὶ σύνευνον διὰ τὴν πρὸς μονάδα συζυγίαν,	αὐτὴν ... ἱερολογοῦσιν ... Ἥφαιστον, Ἥραν, Διὸς ἀδελφὴν καὶ σύνευνον, Ἑκάεργον ... **Παιᾶνα** ...			
Ἑκάεργον ἀπὸ τοῦ εἴργειν τὴν ἑκὰς πρόβασιν τοῦ ἀριϑμοῦ, 〈Παιᾶνα,〉 Νυσσηΐταν[16]) ἀπὸ τοῦ ἐπὶ νύσσαν καὶ ὡςανεὶ τέρμα τι τῆς προόδου τετάχϑαι.	αὐτὴν ... ἱερολογοῦσιν ... Νυσσηΐδα, Ἀγυιέα, Ἐνυάλιον, Ἀγελείαν ...			

12) Par. ἀνοικία. Phot. 41: ἀνεικίαν. Vid. Meurs. 1393C. AST. Der Ausdruck könnte altpythagoreisch sein (s. ZELLER I⁴, 369, Anm. 4).

13) Par. ὁμοίως δέ. Idem reponi iussit Meurs. 1393D. AST.

14) Par. διόλον. AST.

15) Par. χώνωσιν. Vid. Meurs. 1393D. AST.

16) Phot. 43: Νυσσηΐδα, quod rectius videtur habere. Par. νυσσηιόταν scribit; deinde ἐπινύσσαν, καὶ ὡςανεὶ τέρματι. De vocis νύσσα usu, hac in re fere propriae, vid. Tennul. ad Jamblich. in Nicom. p. 180 sq. et nostra ad c. II. AST.

Theol. ar. ed. Ast p. 56 ff. ϑ' Περὶ ἐννεάδος:	Nicom. Geras. b. Phot. bibl. p. 144 Bekker:	Theo Smyrnaeus p. 106 Hiller:	Martianus Capella p. 741:	Anatolius ed. Heiberg. Paris 1901 (vgl. Abh. III S. 110) p. 14 (18):
8. *Κουρήτιδα*[17]) δὲ ἰδίως καὶ Ὀρφεὺς καὶ Πυθαγόρας αὐτὴν τὴν ἐννεάδα ἐκάλουν, ἅτε Κουρῆτιδα [schr. Κουρήτων] ἱερὰν ὑπάρχουσαν[18]) τριῶν τριμερῆ, ἢ *Κόρην*[19]) γε, ἅπερ ἀμφότερα τριάδι ἐφηρμόσθη, τρὶς τοῦτο ἐχούσῃ, καὶ *Ὑπερίονα*[20]) διὰ τὸ ὑπὲρ πάντας τοὺς ἄλλους εἰς μέγεθος ἐληλυθέναι, καὶ *Τερψιχόρην* ἀπὸ τοῦ τρέπειν[21]) καὶ ὡς χορὸν ἀνακυκλοῦν τὴν τῶν λόγων παλιμπέτειαν καὶ σύννευσιν ὡς εἰς μέσον[22]) καὶ τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τέλους τινός.	*Τριτογένειαν*, *Ὁμόνοιαν* (s. ob.), *Πειθώ*, *Κουρῆτιδά* τε καὶ *Κόρην*, *Ὑπερίονα* ... καὶ Μουσῶν *Τερψιχόρην*			
9. Ἐννεὰς ἀπὸ περισσοῦ ⟨πρώτου?⟩ πρῶτος *τετράγωνος*. Καλεῖται δὲ αὐτὴ *Τελεσφόρος*[23]), τελειοῖ δὲ[24]) τὰ *ἐννεάμηνα*· ἔτι *Τέλειος*, ὅτι ἀπὸ τελείου[25]) τοῦ γ' γίνεται.		ὁ δὲ τῶν ἐννέα πρῶτός ἐστι *τετράγωνος* ἐν *περιττοῖς*. πρῶτοι γάρ εἰσιν ἀριθμοὶ δυὰς καὶ τριάς, ἡ μὲν ἀρτίων, ἡ δὲ	Enneas quoque *perfecta* est et perfectior dicitur, quoniam ex *triade* perfecta forma eius multiplicata perfici-	ἐννεάς, πρῶτος τετράγωνος ἀπὸ περισσοῦ πρώτου, ὡς ὁ δ' ἀπὸ τοῦ πρώτου ἀρτίου, γεννᾷ τὸν με' [45] ἀπὸ μονάδος συντεθεῖσα [1 + 2 + 3 + 4 + 5

17) Die etwas langatmige Note von Ast lasse ich hier weg und verweise statt dessen auf meine Auseinandersetzungen in Abh. II S. 60 f. und Abh. I S. 24 Anm. 89. Vgl. auch oben S. 46 u. 50.

18) Par. *ἔχουσαν*. Ast.

19) Numerus ternarius, tribus unitatibus constans, ter virginalis est. Ast. — Die *ἐννεάς* wurde *Κόρη* genannt infolge der zuerst bei Aischylos (b. Herod. 2, 156) nachweisbaren Gleichsetzung der Kore od. Persephone mit Artemis-*Selene*-Hekate, der dreigestaltigen Göttin; vgl. Roscher, Selene und Verw. S. 48 u. 98 H. 391. Nachträge dazu S. 40 u. 48. Bruchmann, Epitheta deor. S. 207. Preller-Robert, Gr. Myth. I S. 806, 1. Bloch im Lex. d. Myth. II Sp. 1335.

20) Phot. 45; cf. Meurs. 1393F. Ast.

21) Hier wird also *Τερψιχόρη* nicht von *τέρπειν*, sondern von *τρέπειν* abgeleitet. Man vergleiche damit die neuere Etymologie des homerischen *τερπικέραυνος* = fulmina torquens (Curtius, Grdz. d. gr. Etym.[5] 468).

22) Par. *παλιαπέτειαν. καὶ σύνευσιν, ὡς εἰς μέσον.* Ast.

23) Par. *καλεῖται δὲ καὶ αὐτή*, malim *καλεῖται δὲ αὐτὴ καί. Τελεσφόρος* Photius non habet. Ast.

24) Vide ne scribi oporteat *τελειοῖ γάρ*. Ast.

25) Par. *ἀτελείου*. Ast.

Theol. ar. ed. AST p. 56 ff. θ' Περὶ ἐννεάδος:	Nicom. Gerας. b. Phot. bibl. p. 144 Bekker:	Theo Smyrnaeus p. 106 Hiller:	Martianus Capella p. 741:	Anatolius ed. Heiberg. Paris 1901 (vgl. Abh. III S. 110) p. 14 (18):
		περιττῶν· διὸ καὶ πρώτους τετραγώνους ποιοῦσιν, ὁ μὲν δ', ὁ δὲ θ'.	tur*)... Vgl. auch ib. p. 105 u. 733. Iambl. b. Prokl. in Tim. 206 Af., der von der Enneas sagt, sie sei *τελεία ἐκ τελείων* und bewirke alle Vollendung.	+ 6 + 7 + 8 + 9 = 45], ἐν ᾧ χρόνῳ φασὶ τὰ ἐννεάμηνα (s. oben S. 81) ἄρχεσθαι διατυποῦσθαι.
10. Αἱ ⟨η'⟩ σφαῖραι περὶ ἐννάτην ⟨τὴν⟩ γῆν στρέφονται.			in mundo etiam novem sunt zonae id est sphaerae et deorum septem et terrae ⟨duae⟩. Vgl. (Posidon.? b.) Cic. Somn. Scip. 4, 9 u. Macrob. dazu 2, 4, 8. Die Ansicht Ciceros ist im Grunde altpythagoreisch: denn auch den Pythagoreern galt die Erde als *ἐνάτη*, die unsichtbare *ἀντίχθων* als *δεκάτη*: ZELLER[4] I 384 Anm. u. ob. S. 110.	αἱ η' σφαῖραι περὶ ἐννάτην ⟨τὴν⟩ γῆν στρέφονται. Καλεῖται δὲ καὶ αὐτὴ Τελεσφόρος, τελεῖ γὰρ τὰ ἐννεάμηνα, καὶ Τέλειος, ὅτι ἐκ τελείου τοῦ γ' τρὶς γίνεται.
11. Λέγεται δὲ καὶ τοὺς τῶν συμφωνιῶν λόγους ἔχειν θ', δ', γ', β', ἐπίτριτον τὸν δ' πρὸς γ', ἡμιόλιον τὸν γ' πρὸς β', διπλάσιον τὸν δ' πρὸς β'. πρῶτός ἐστιν ἐπόγδοος.[26])				λέγεται καὶ τοὺς ⟨τῶν⟩ συμφωνιῶν λόγους ἔχειν θ', δ' γ' β', ἐπίτριτον τὸν δ' πρὸς τὸν γ', ἡμιόλιον τὸν γ' πρὸς τὸν β', διπλάσιον δ' πρὸς β'. πρῶτός ἐστιν ἐπόγδοος. Καὶ Ὅμηρος [Il. VII, 161]· οἱ δ' ἐννέα πάντες ἀνέστ[ησ]αν.

*) Pseudoplut. de v. et poes. Homeri 145: ὁ τ. ἐννέα ἀριθμὸς τελειότατος, ὅτι ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πρώτου περισσοῦ τετράγωνος καὶ περισσάκις περισσός, εἰς τρεῖς διαιρούμενος τριάδας, ὧν ἑκάστη πάλιν εἰς τρεῖς μονάδας διαιρεῖται. Ähnl. Plut. Q. conv. 9, 14, 2, 4 ff. Q. Rom. 102. Cornut. 14 (aus Poseidonios?).

26) Par. ἔχειν θ̄ δ̄ γ̄ β̄ ἐπίτριτον, τὸν δ̄ πρὸς γ̄ ἡμιόλιον τὸν γ̄ πρὸς β̄. διπλάσιον τὸν δ̄, πρὸς β̄, πρῶτόν ἐστιν ἐπόγδοος. Numerus 9 continet 4 3 2, h. e., λόγον ἐπίτριτον (4 : 3), ἡμιόλιον (3 : 2) et διπλάσιον (4 : 2). Paulo post malim β'. Πρῶτός ἐστιν ἐπόγδοος.

d) Die Enneaden der Neuplatoniker.

Bei dem innigen Verhältnis, in dem der Neuplatonismus zu der Lehre Platons und der Platoniker der alexandrinischen Schule sowie der Neupythagoreer steht (ZELLER, Philos. d. Gr.[3] III, 2 S. 434

u. 446 f.)[174]), kann es nicht Wunder nehmen, wenn wir bei den Vertretern dieser Richtung, wie die Zahlenlehre des Platon und der Neupythagoreer überhaupt, so auch ihre Enneaden wiederfinden. Zwar hat die pythagoreische Zahlenlehre für den genialen Gründer der Schule, Plotin, nur geringe Bedeutung (Zeller a. a. O. S. 447), um so stärker aber treten ihre Einflüsse bei Amelios, Porphyrios und Jamblichos hervor. So sagt z. B. Amelios bei Procl. in Tim. 205 = II p. 213 Diehl: *ἡ ψυχὴ πάντων ἐστὶ συνεκτικὴ τῶν ἐγκοσμίων, κατὰ μὲν τὴν μονάδα αὐτὴν πᾶν τὸ ἐγκόσμιον τῶν θεῶν γένος συνέχειν . . . κατὰ δὲ τὴν δυάδα καὶ τριάδα τὸ δαιμόνιον γένος.* Vermöge der Dyas nämlich bewirke die Seele die Fürsorge der Dämonen für die Menschen, vermöge der Trias ihre Hinwendung zu den Göttern. *κατὰ δὲ τὴν τετράδα καὶ τὴν ἐννεάδα* [2^2 und 3^2] *τῆς ἀνθρωπίνης πάσης προνοεῖ ζωῆς*, indem sie vermöge der Neun des Höheren, vermöge der Vier des Niedrigeren im Menschen sich annimmt, *κατὰ δὲ τὴν ὀκτάδα καὶ εἰκοσιεπτάδα* [2^3 und 3^3; man denke an die Rolle, welche die $27 = 3 \times 9$ bei Platon spielt!] *πρόεισιν ἐπὶ πᾶν καὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων, καὶ τελειοῖ τὰ μὲν ἥμερα τῷ περιττῷ, τὰ δὲ ἄγρια τῷ ἀρτίῳ.* Man muß Zeller, dem ich den ganzen Passus entlehnt habe, wohl Recht geben, wenn er a. a. O. S. 635 diese Zahlenmystik „ungereimt“ nennt und S. 636 Anm. noch von weiteren „aberwitzigen“ Ausführungen des Amelios redet.

Von Porphyrios berichtet Jo. Lydus de mens. p. 280 R.: *θεῖος ὁ τῆς ἐννάδος ἀριθμὸς ἐκ τριῶν τριάδων*[175]) *πληρούμενος καὶ τὰς ἀκρότητας τῆς θεολογίας κατὰ τὴν Χαλδαϊκὴν φιλοσοφίαν, ὥς φησιν ὁ Πορφύριος, ἀποσώζων*, ein Satz, der zugleich beweist, daß die Neuplatoniker auch astrologische Lehren in ihr System aufgenommen haben. Welcher Verehrung Porphyrios die Neunzahl gewürdigt hat, erhellt auch aus dem Umstande, daß ihm die Einteilung der ($54 = 6 \times 9$) Bücher seines Lehrers Plotinos in Enneaden zugeschrieben wird[176]) (Diels, Doxograph. p. 98 f. Zeller a. a. O.

174) Übersehen hat Zeller a. a. O. den nachweisbaren Einfluß der Astrologen, z. B. auf Porphyrios (s. unten!)

175) Ich erinnere an die große Bedeutung, welche die Dreizahl (vgl. *τριττὸς δημιουργός, νοῖ τρεῖς, βασιλεῖς τρεῖς* Prokl. in Tim. 93 D, Zeller a. a. O. 634, 1) bei Amelios hat.

176) Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, daß auch sonst vielfach enneadische Teilung von Literaturwerken vorkommt. Ich denke an die 9 Bücher der

S. 472 Anmerk.). Nach NORDEN (Kommentar z. 6. Buch von Vergils Aeneis S. 29 f.) wären auch die Worte des Favonius Eulogius in seiner disputatio de somnio Scip. p. 14, 2 Holder: „Terra enim nona est, ad quam Stix illa protenditur; mystice ac Platonica dictum esse sapientia non ignores“ auf „neuplatonische quaestiones zu beziehen, die jemand, wie deutliche Spuren bei Servius, Macrobius und Augustinus zeigen, zu diesem Buche verfaßt hat“ (s. ob. S. 47 f.).

Jamblichos endlich (b. Prokl. in Plat. Tim. 206 A = II p. 215, 5 f. Diehl) feiert die Neunzahl als *τελειώσεως ἀληθινῆς καὶ ὁμοιότητος ποιητική*, als *τελεία ἐκ τελείων οὖσα καὶ τῆς ταὐτοῦ φύσεως μετέχουσα*; von der 27 (= 3 × 9) dagegen sagt er, ähnlich wie Amelios (s. ob.), sie sei die Ursache *τῆς ἐπιστροφῆς καὶ αὐτῶν τῶν ἐσχάτων.*

Sappho (Suid. s. v. *Σαπφώ*. Tull. Laur. Anth. Pal. 7, 17, 6), die ebenso wie die 9 Bücher Herodots nach den 9 Musen benannt oder ihnen geweiht waren (Luk. II p. 55, 833. Suid. s. v. *Ἡρ.*), an die 9 Bücher Sibyllinen (SCHWEGLER, Röm. Gesch. 1, 773), an Varros 9 Bücher Disciplinarum (TEUFFEL, Röm. Literaturgesch. § 154), an die 9 Bücher de principiis numerorum (pythagorisierend: ib.), die 9 Bücher Epit. Antiq. (ib.), die 9 Bücher seines Nachahmers Martianus Capella, an des Neuplatonikers Thrasyllos Einteilung der Schriften Platons in 9 Tetralogien (L. Diog. 3, 57), an die *ἐννεάβιβλος* bei Euseb. chron. p. 70, endlich auch an die 9 partes scientiae pecoris parandi et pascendi b. Varro r. r. II 1 p. 159 Bip. II 1, 25 und an die Handschriften des Euripides, welche je 9 Dramen enthalten (Abh. III S. 196 A. 276).

VII.

Die Enneadenlehre der Astrologen.

Wie bereits in Abh. II S. 71 Anm. 160 u. S. 82 Anm. 169 gezeigt worden ist, kommen neuntägige Fristen, Gruppen von 9 Göttern (Annunaki), 9 Räucherbecken, 9 Ellen usw. schon im ältesten Babylon vor, beweisen also unwiderleglich, daß auch hier neben der Sechs- und Siebenzahl auch die Neunzahl eine gewisse Rolle gespielt haben muß, was doch wohl eben so wie bei den Griechen auf die einstige Existenz eines 27 (= 3 × 9) tägigen Monats hindeutet.[177])

Wenn wir nun in der Lehre der griechischen Astrologen, den Schülern der babylonischen, die mystische Neunzahl in der Theorie von den klimakterischen Jahren fast die gleiche Rolle spielen sehen wie ihre alte Konkurrentin die Siebenzahl, so ist zunächst die Vermutung gerechtfertigt, daß es sich hier vor allen Dingen um eine altbabylonische Anschauung handelt. Freilich muß außerdem für die griechischen Astrologen ohne weiteres zugestanden werden, daß bei ihnen neben den altbabylonischen Einflüssen auch altgriechische in Betracht kommen: man denke nur an die zahlreichen oben behandelten enneadischen Tage, Monate, Jahre und Geschlechterfristen, die zum Teil sogar in die wissenschaftliche Medizin der Griechen Eingang gefunden haben.

Das früheste mir bekannt gewordene Zeugnis für die Annahme enneadisch geordneter Stufenjahre stammt aus dem Todesjahre Platons (348 v. Chr.) und findet sich bei Seneca epist. 58, 31. Hier heißt es: Nam hoc scis, puto, Platoni diligentiae suae beneficio contigisse [vgl. § 30: Plato ipse ad senectutem se diligentia

177) Im Einklang mit der 9tägigen Frist scheint auch hier der 27tägige siderische und Lichtmonat zu stehen; vgl. darüber Abh. I S. 5 Anm. 10. Kugler, D. babylon. Mondrechnung S. 46ff. Winckler, Altoriental. Forschungen III, 1 [1902] S. 181 (Abh. I S. 6 Anm. 12).

protulit], quod natali suo [d. 7. Thargelion 348] decessit et annum unum atque octogesimum [= 9 × 9!] implevit sine ulla deductione. ideo magi [i. e. astrologi, Chaldaei], qui forte Athenis erant, immolaverunt defuncto, amplioris fuisse sortis quam humanae rati, quia consummasset perfectissimum numerum, quem novem novies multiplicata componunt.

Noch ausführlicher berichtet der offenbar aus trefflicher astrologischer Quelle schöpfende Censorinus über die Theorie von den mit den hebdomadischen verbundenen enneadischen Stufenjahren (de die nat. 14, 11ff.): alii autem non pauci unum omnium difficillimum climactera prodiderunt, anno scilicet undequinquagesimo, quem complent anni septies septeni; ad quam opinionem plurimorum consensus inclinat: nam quadrati numeri potentissimi ducuntur. denique Plato ille veniat veteris philosophiae sanctissimus, qui quadrato numero annorum vitam humanam consummari putavit [s. ob. S. 91 f.], sed novenario, qui complet annos octoginta et unum. Fuerunt etiam qui utrumque reciperent numerum, undequinquagesimum et octogesimum unum, et minorem nocturnis genesibus, majorem diurnis scriberent *. plerique [aliter moti] duos istos numeros subtiliter dicreverunt, dicentes septenarium ad corpus, novenarium ad animum pertinere; hunc medicinae corporis et Apollini attributum, illum Musis, quia morbos animi, quos appellant *πάθη*, musice lenire ac sanare consueverit.[178]) itaque primum climactera annum quadragensimum et nonum esse prodiderunt, ultimum autem otogensimum et unum; medium vero ex utroque permixtum anno tertio et sexagensimo, vel quem hebdomades novem vel septem enneades conficiunt, quod ad corpus et ad animum pertineat, ego tamen ceteris duco infirmiorem ...

---

178) Das Umgekehrte freilich behauptet (vielleicht nach stoischer und neuplatonischer Anschauung; s. Procl. in Tim. 202 B *ἡ ψυχὴ ἑβδοματική ἐστι*) Jo. Lyd. p. 92 R.: *καὶ τοῦτο* [d. h. daß der 7. Tag die Krisis bringt] *δῆλον ἐκ τῆς καθολικῆς τῶν ἀνθρώπων ἡλικίας· ἐπὶ γὰρ τοῦ ἑξηκοστοῦ τρίτου ἐνιαυτοῦ (ἑπτὰ δὲ ἐννεάδων ἐστὶ συνεκτικός) ἡ γένεσις κρίνεται, τοῦ ψυχοκρατητικοῦ, ὅς ἐστιν ἕβδομος, καὶ τοῦ σωματοπλαστικοῦ, ὅς ἐστιν ἔννατος, συνιόντων ὁμοῦ.* Vgl. auch ib. 2, 11 p. 76 R: *ἡ γὰρ τοῦ* [ζ′] *ἀριθμοῦ ψυχογονικὴ δύναμις τὰ ἑπτάμηνα τέλεια ἀποφαίνει, διότι τελείας περιόδου σφαιρικῆς καὶ ἀριθμῷ τελείῳ καὶ κοσμικῷ, τῷ ψυχοκρατητικῷ καὶ ψυχογονικῷ περιέχεται· καὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ὁ Τίμαιος ἐξ ἑπτὰ ἀριθμῶν συνέστησε.*

Ungefähr dieselbe Lehre vertritt endlich auch Firmicus Mat. 4, 20, 3 Kroll (vgl. BOUCHÉ-LECLERCQ, L'astrol. gr. 528 f.) indem er behauptet: Sane extra ceteros climacteras etiam septimi et noni per omne vitae tempus multiplicata ratione currentes naturali quadam et latenti ratione variis hominem periculorum discriminibus semper afficiunt, unde LXIII. annus, quia utriusque numeri summam pariter excipit, ἀνδροκλᾶς[179]) appellatus est, quia omnem viri substantiam [c'est-à-dire le corps et l'âme? BOUCHÉ-L. a. a. O.] frangat ac debilitet.

Daß aber auch die Annahme klimakterischer oder kritischer Enneadenjahre im letzten Grunde auf der Bedeutung des neunten (18. 27.) Monatstages als eines kritischen beruht, das lehrt unwiderleglich das Zeugnis des Astrologen Palchos im Catalogus codic. astrol. Graec. (cod. Rom. p. I ed. F. Cumont et Fr. Boll. Bruxell. 1904) V p. 179: *Φυλάττου δὲ καὶ τὰς τρεῖς ἐννεάδας τῆς σελήνης καὶ τὰς τέσσαρας ἑβδομάδας . . . ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν δεῖ πράττειν κ. τ. λ.*

Ebenso wie die enneadischen und hebdomadischen Tage des Mondmonats waren aber auch die neunten Monate (neben den siebenten und zehnten) nach der Lehre der Chaldäer bedeutungsvoll und kritisch namentlich für die schwangeren Frauen und deren Geburten. Vgl. Censorin de die nat. 7, 5: nono et decimo mense cum Chaldaei plurimi . . . edi posse partum putaverint . . . id. 8, 1: Sed nunc Chaldaeorum ratio breviter tractanda est explicandumque cur septimo mense et nono et decimo tantummodo posse homines nasci arbitrentur.

179) Vgl. BOUCHÉ-L. a. a. O. S. 529 Anm. 1 a. E.: L'autorité généralement invoquée est celle de Pétosiris, que Valens analyse dans le chapitre spécial *περὶ κλιμακτήρων* (Cod. Paris., 330 A, col. 16 recto), distinct du *περὶ κλιμακτῆρος ἑβδοματικῆς καὶ ἐννεαδικῆς ἀγωγῆς* (fol. 11 verso — 12 r.). Pétosiris acceptait les climatères arithmétiques, notamment le fameux androclas, dont il se pourrait même qu' il fût l'inventeur.

VIII.

Enneadische Miszellen.

Was ich in Abh. III zur Rechtfertigung der Überschrift von Kap. X „Hebdomadische Miszellen" bemerkt habe, das gilt mutatis mutandis auch von den hier vereinigten „Enneadischen Miszellen". Auch von diesen mögen einige ursprünglich der Religion oder der Philosophie angehört haben, von andern ist es dagegen höchst wahrscheinlich, daß sie uralten profanen Volksanschauungen oder Volkssitten, die sich nach Analogie der alten Kultsitten und religiösen Vorstellungen entwickelt hatten, entsprungen sind. Das letztere gilt vorzugsweise von den Enneaden der Landwirtschaft, die wir zunächst betrachten wollen.

a) Die Enneaden der Landwirtschaft (und Jagd).

An erster Stelle gedenke ich hier des schon in Abh. II S. 84 erwähnten, von Vergil Georg. 4, 552 ff. und den Geopon. 15, 2, 21 ff. (die sich auf Varro und Juba berufen)[180]) bezeugten, sicherlich uralten Bauernaberglaubens, daß man aus dem 9 Tage lang in einem abgeschlossenen Raum untergebrachten verwesenden Leibe eines rituell geschlachteten Rindes Bienenschwärme erzeugen könne. Ferner galt nach Varro r. r. 3, 16, 33 für den Bienenzüchter die

180) Verg. Georg. 4, 552: Post ubi **nona** suos Aurora induxerat ortus usw. Hier wird die Erzeugung von Bienen auf Aristaios, den mythischen Repräsentanten uralter Bienenzucht, zurückgeführt. Varro r. r. 2, 5, 5 ex hoc putrefacto nasci dulcissimas apes, mellis matres, a quo eas Graeci *βουγόνας* appellant (vgl. dazu Philetas b. Antig. Car. 19, wo noch weiteres einschlägiges Material zu finden ist). ib. 3, 16, 4: apes nascuntur . . . ex bubulo corpore putrefacto. Itaque Archelaus in epigrammate ait eas esse *βοὸς φθιμένης πεποτημένα τέκνα.* Idem: *ἵππων μὲν σφῆκες γενεά, μόσχων δὲ μέλισσαι.* Ael. an. hist. 2, 57. Mehr bei Niclas. z. Geopon. 15, 2, 14 u. 21 ff., wo freilich auch andere Stellen angeführt sind, nach denen die Erzeugung der Bienen auch am 21. (= 3 × 7.), 7., 40. (42. ?) Tage stattfindet: abermals ein deutliches Beispiel für das bekannte Schwanken zwischen 7 und 9!

Regel: cum sint repleti melle [favi], in eximendo . . . oportere novem partes tollere, decumam relinquere.[181]) Nach Ibykos b. Athen. 39^b herrschte der Glaube, daß die Süßigkeit des Bienenhonigs nur ein Neuntel der Süßkraft der durchaus als höhere Potenz des Honigs aufgefaßten Ambrosia betrage.[182])

Ebenso wie für die Bienen und den Honig war aber auch für die Geflügelzucht die Neunzahl und die 9tägige Frist von Bedeutung. Vgl. Didym. in Geopon. 14, 18, 6 (*π. ταώνων*): *χρὴ δὲ ὑποτιθέναι τὰ ὠὰ σελήνης ἐναταίας οὔσης* (vgl. oben Verg. Geo. 1, 286 nona dies fugae melior: s. ob. S. 102 f.; ähnlich Columella 8, 11; s. ob. Anm. 152). Vom Ausbrüten der Pfauen- und Gänseeier heißt es bei Varro r. r. 3, 9 p. 225 Bip.: pullis . . pavoninis ter noveni [dies opus sunt]. Vgl. Plin. n. h. 10, 162: partus [pavonis] excluditur diebus ter novenis. Colum. 8, 5, 10: pavonino et anserino generi paulo amplius ter novenis diebus [opus est, quibus animantur ova]. Ebendahin gehört die Regel (Colum. 8, 11, 11): veteres gallinae novem diebus a primo lunae incremento novenis ovis incubent, sowie Aristot. an. hist. 6, 2, 6: *ἐν ὀκτωκαίδεκα* [$= 2 \times 9$] *ἡμέραις αἱ ἀλεκτορίδες ἐν τῷ θέρει ἐκλέπουσιν.* Aus diesen gewiß uralten Bauernregeln erhellt abermals auf das deutlichste der enge Zusammenhang der neuntägigen Frist mit dem 27tägigen Mondmonat, dessen Drittel sie bedeutet.

Die gleiche Frist von 9 Tagen spielt aber auch nach demselben Columella bei der Bereitung des Käses (7, 8, 5 p. 308 ed. Bip.) und beim Einsalzen des Fleisches eine Rolle (12, 53 p. 531 Bip.). Eine 9jährige Frist beobachten nach Aristot. H. an. 8, 7, 2 die Viehzüchter in Epirus, indem sie die sogen. pyrrhischen Kühe, damit sie wachsen, 9 Jahre lang nicht bespringen lassen. Die-

181) Nach Aristot. h. an. 5, 22, 8 beträgt die Lebensdauer eines gesunden Bienenstocks *ἔτη ἐννέα ἢ δέκα.*

182) Ath. a. a. O. *Ἴβυκος δέ φησι τὴν ἀμβροσίαν τοῦ μέλιτος κατ' ἐπίτασιν ἐνναπλασίαν ἔχειν γλυκύτητα, τὸ μέλι λέγων ἔνατον εἶναι μέρος τῆς ἀμβροσίας κατὰ τὴν ἡδονήν.* Vgl. Roscher, Nektar u. Ambrosia S. 43. Andere freilich behaupteten, der Honig besitze nur ein Zehntel der Süßigkeit d. Ambrosia: Schol. Pind. Py. 9, 113. Tzetz. Hist. 983. Ähnlich auch die Anschauung von dem Verhältnis des Mannes und der Frau hinsichtlich des Liebesgenusses: Hesiod. fr. 179 Kinkel = Schol. Ambr. z. Lyk. 683 (und dazu Immisch im Rh. Mus. 46 S. 613 f.): *δέκα οὐσῶν τῶν πασῶν ἡδονῶν μίαν μὲν ἔχειν τοὺς ἄρρενας, τὰς δὲ λοιπὰς ἐννέα τὰς γυναῖκας.*

selbe Frist ist von Bedeutung für die Spargelzucht (Plin. h. n. 19, 149; vgl. Cat. r. r. 161).

Der bäuerlichen Tierarzneikunde entstammt wohl die Behauptung des Didymos in den Geopon. 19, 7, 1: *χοῖροι νοσήσουσιν, ἐὰν ἐννέα καρκίνους ποταμίους δώῃς φαγεῖν.*

Aber auch für die Bereitung von Getränken war die Beobachtung der enneadischen Fristen und Bestimmungen von Wichtigkeit. Das müssen wir schon erschließen aus den bekannten Worten des durchaus bäuerlich lebenden Horaz (ca. 4, 11, 1): Est mihi nonum superantis annum || Plenus Albani cadus, aus denen hervorgeht, daß ein gut abgelagerter Wein mindestens 9 Jahre alt sein mußte. Dem entspricht es, wenn nach Plinius (n. h. 14, 124) die erste Gährung (primus fervor mustorum) meist in neun Tagen zu Ende ist (novem diebus cum plurimum peragitur). Hierbei erinnere man sich, daß die Neunzahl gerade im Kult des Weingottes Dionysos eine besondere Bedeutung besitzt (s. Abh. II S. 57f.). So lehren auch die drei auf die dodralis potio bezüglichen Epigramme des Ausonius (no. 86—88), daß dieses Bauerngetränk aus 9 Bestandteilen (jus, aqua, mel, vinum, panis, piper, herba, oleum, sal) gemischt war, eine Tatsache, die, wie schon oben gezeigt worden ist, mit den aus 9 verschiedenen Stoffen bereiteten Heilmitteln auf derselben Stufe steht.

Sogar auf die Konstruktion des uralten Last- oder Bauernwagens (*ἅμαξα*, plaustrum) erstreckte sich die Herrschaft der Neunzahl, insofern der dazu gehörige Jochriemen (*ζυγόδεσμον*) nicht weniger als 9 Ellen lang sein mußte (*ἐννεάπηχυ: Ω* 270).

Dem Jäger empfiehlt endlich der jagdkundige und zugleich an alten Traditionen hängende Xenophon in seinem Kynegetikos (2, 4) *ἄρκυας ἐννεαλίνους* zu gebrauchen.

Den Bauern- und Jägerregeln nahe verwandt sind die Wetterregeln, nach denen sich alle vorzugsweise von Wind und Wetter abhängigen Berufe, also vorzugsweise die Landleute, Jäger, Fischer und Schiffer zu richten pflegen. Auch in diesem Bereiche sehen wir die Neun- und Siebenzahl eine gewisse Herrschaft ausüben. So zählte Philochoros bei Bekk. Anecd. 1, 377 (vgl. Suid. s. v. *Ἀλκυον.* u. Bachmanni anecd. 1, 68) neun alkyonische Tage, während deren Zahl nach den meisten anderen Zeugnissen (s. Abh. I S. 44 Anm. 143) sieben oder vierzehn (= 2 × 7) betrug. Ähnliches gilt von den

ὀρνιθίαι ἡμέραι, wie Demokrit b. Gemin. isag. (2. Jahrh. v. Chr.) p. 226, 23 Manitius (= Diels, Vorsokr. p. 409, 23) bezeugt: ἐν δὲ τῇ ιδ̄ Δημοκρίτῳ ἄνεμοι πνέουσι ψυχροί, οἱ ὀρνιθίαι καλούμενοι, ἡμέρας μάλιστα ἐννέα. Vgl. Plin. n. h. 2, 122: Favonium ... vocant ... nonnulli ... Ornithian, uno et sexagesimo die post brumam ab adventu avium flantem per dies novem. Die Anwohner des Tiber endlich behaupteten (s. Plin. 3, 53), daß der Fluß schiffbar werde, wenn es neun Tage lang geregnet habe (Tib. navigabilis novenorum conceptu dierum); vgl. dazu ob. Anm. 20.

b) Die Enneaden in der Naturwissenschaft.

Im Etym. M. p. 343, 41 lautet eine Glosse: ἐννεάψυχος ὁ κύων παροιμιωδῶς. Ich kann den schwierigen Ausdruck nur dann verständlich finden, wenn er bedeuten soll „mit 9fachem Mute begabt“[183]); vgl. Ψυχή als Hundename, ψυχή in der Bedeutung „Mut, Herzhaftigkeit“, εὔψυχος mutig, μικρόψυχος kleinmütig usw.

Ähnlich verhält es sich vielleicht mit dem Epitheton ἐννεάμυκλος, das Kallimachos (fr. 180 Schn.) einem ὄνος Μάγνης beigelegt hatte (Et. M. 594, 21 u. Tzetz. z. Lyk. 771), wenn das Wort mit μύκλος (μύχλος) in der Bedeutung von λάγνος καὶ ὀχευτής (vgl. Hesych. s. v. μύκλοι und μυχλός· σκολιός. ὀχευτής. λάγνης, μοιχός, ἀκρατής. Φωκεῖς δὲ καὶ ὄνους τοὺς ἐπὶ ὀχείαν πεμπομένους) zusammenhängen sollte.[184]) Freilich könnte man aus Hesych. s. v. μύκλαι· αἱ ἐπὶ τῶν ὄνων γραμμαὶ μέλαιναι τοῖς τραχήλοις καὶ ποσὶν ἐγγινόμεναι und μύκλοι· οἱ περὶ τὰ σκέλη καὶ τοῖς ποσὶ καὶ (ἐπὶ) νώτου τῶν ὄνων μέλαιναι γραμμαί auch einen ganz andern Schluß

183) Daß ἐννέα in manchen Zusammensetzungen die Bedeutung πολυ- habe, wird mehrfach behauptet; vgl. z. B. Nik. Ther. 781: ἐννεάδεσμοι, was der Scholiast erklärt durch πολύδεσμοι . . τὸ γὰρ ἐννέα ἐπὶ πλήθους τέτακται, ὡς ἄλλοθι ὁ Νίκανδρος μέμνηται τοῦ δύο κέντρα ἔχοντος, ἐννεάκεντρον εἰπών. Nik. fr. 37 Schn. Lobeck, Pathol. p. 212. — Hesych. Ἐννεάκροσσον· πολλοὺς κροσσοὺς ἔχον. — Ähnlich hat kürzlich A. Dieterich im Archiv f. Rel. 157 die Quelle Ἐννεάκρουνος und Wellhausen den „Negenborn“ (= Neunborn) bei Göttingen nicht als 9fache Quelle (Brunnen) sondern als starke Quelle erklärt.

184) Tzetz. z. Lyk. a. a. O. behauptet, der Ausdruck μύκλος = κατωφερὴς πρὸς γυναῖκας stamme von Archilochos, der einen Flötenspieler Μύκλος wegen seiner μαχλότης verspottet habe. Hinsichtlich der sprichwörtlichen Geilheit des Esels vgl. Xen. Anab. 5, 8, 3. Luc. Pseud. 3. Pisc. 34. Aristot. ed. Didot IV 7, 4 = Ps.-Arist. Physiogn. 4.



ziehen; doch bin ich als Nichtzoologe leider nicht imstande die Frage endgültig zu entscheiden.

Plinius (n. h. 11, 73) kannte naturwissenschaftliche Schriftsteller, welche die (Volks-?)Meinung vertraten, daß 3 × 9 Stiche (ter novena puncta) von Hornissen (crabrones) hinreichten einen Menschen zu töten.

Von einer besonderen Bedeutung scheint die Neunzahl in der Naturgeschichte der Skorpione gewesen zu sein. Nikander Ther. 780 f. schreibt ihnen, indem er sie *ἐννεάδεσμοι* nennt, 9 Schwanzgelenke zu[185]), während sie nach anderen Gewährsmännern (s. d. Schol. z. d. St. u. Plin. n. h. 11, 87) deren nur 7 besitzen sollen, so daß manche Erklärer versucht waren, hier *ἐννεάδεσμοι* im Sinne von *πολύδεσμοι* zu fassen (s. ob. Anm. 183). Ebenso gab es nach Plin. n. h. 11, 87, der sich auf den Zoologen Apollodorus beruft, neun verschiedene Arten von Skorpionen, die hauptsächlich nach ihrer verschiedenen Färbung unterschieden werden.

Wer von einer Hornviper (*κεραστής*) gebissen ist, der erleidet, wie Nikander Ther. 275 behauptet, 9 Tage lang heftige Schmerzen (*ἐννέα δ' αὐγὰς ἠελίου μογέων ἐπιόσσεται*). Diese 9 Tage erinnern lebhaft an die enneadischen Tagfristen bei Krankheiten (s. ob. Kap. IV).

Nach Nigidius bei Plin. n. h. 10, 39 haben die Nachteulen neun verschiedene Stimmen (novem voces).

Aristoteles (de an. hist. 9, 40, 1) teilt die bienenartigen Insekten in 9 *γένη* ein: *μέλιτται, βασιλεῖς τ. μελιττῶν, κηφῆνες, σφήξ, ἀνθρήνη, τενθρηδών, σειρήν ὁ μικρός* (*φαιός*), *ἄλλος σειρὴν ὁ μείζων, τρίτος ὁ καλούμενος βομβύλιος*.

c) Die Neunzahl in der Musik.

Die große Bedeutung, welche die Neunzahl ebenso wie die Siebenzahl für die Musik der Alten gehabt hat (man denke an die 9 (7) Saiten der Lyra, an die 9 (7) Röhren der Syrinx, an die 9 (7) Musen), ist so bekannt, daß sie keiner weiteren Erörterung bedarf.

---

185) LENZ, Zool. d. alt. Griech. u. Röm. S. 532 Anm. 1751 gibt den bekannten Arten der Skorpione nur 6 (selten 7) Schwanzgelenke.

d) Topographische und geographische Enneaden etc.

Den in Abh. III S. 179f. besprochenen Hebdomaden treten nunmehr einige gleichartige Enneaden zur Seite, bei denen sich zweifeln läßt, ob es sich um bedeutungsvolle oder rein zufällige Zahlen handelt. So erwähne ich hier ganz kurz die athenische *Ἐννεάκρουνος*, falls es sich hier wirklich um eine aus 9 Röhren sprudelnde und nicht etwa um eine einzige besonders reiche Quelle (s. ob. Anm. 183) handeln sollte, sodann den aus 9 (oder 7) Quellen hervorbrechenden Timavus (Verg. A. I, 244: ora novem; Serv. z. d. St. multi septem esse dicunt), endlich an den alten Namen von Amphipolis = *Ἐννέα ὁδοί*, der u. a. auch in der Phyllissage vorkommt. Gehören hierher auch die 9 Kykladen b. Hyg. f. 276?

Enneadische Gebäude waren das alte *Ἐννεάπυλον* am Fuße der athenischen Akropolis (vgl. Abh. II S. 47 Anm. 114 u. Abh. III S. 216) und der ungeheuere bewegliche 9stöckige (*ἐννεάστεγος*) Belagerungsturm, den Demetrios Poliorketes bei seiner Belagerung von Rhodos errichtete (Diod. 20, 91). Ob die 9 Stockwerke in Beziehung standen zu der in Rhodos so bedeutungsvollen Neunzahl (s. ob. S. 33ff.), lasse ich dahingestellt sein; undenkbar ist es jedenfalls nicht.

e) Neun Lyriker, neun disciplinae (artes).

Neben der bereits in Abh. III S. 194 besprochenen Gruppe von 7 Lyrikern bestand auch eine solche von neun lyrischen Dichtern (vgl. die dafür in Abh. III Anm. 272 angeführten Zeugnisse). Sie sollte höchst wahrscheinlich der Zahl der 9 Musen entsprechen.

Ob die Neunzahl der disciplinae (artes liberales) bei Varro (vgl. Teuffel-Schwabe, Gesch. d. röm. Litt. § 154), die später bekanntlich von Augustinus und Martianus Capella (Teuffel § 414 u. 423) durch Streichung der medicina und architectura auf eine Siebenzahl (grammatica, dialectica, rhetorica, geometria, arithmetica, astrologia, musica) reduziert wurde, auf einer willkürlichen Annahme des auch sonst mehrfach enneadischen Prinzipien huldigenden Varro (vgl. Ilberg, Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. etc. XIX [1907] S. 384f. u. ob. Anm. 176) oder auf älterer (griechischer) Überlieferung beruht, habe ich bis jetzt nicht er-

gründen können. Für die erstere Annahme scheint die Tatsache zu sprechen, daß die Zahl der Disciplinae vielfach eine schwankende war, indem z. B. Pollux on. 4, 16 nicht weniger als 10 *εἴδη ἐπιστημῶν ἢ τεχνῶν τῶν ἐλευθεριωτέρων* (nämlich *γραμματική, διαλεκτική, ῥητορική [ἡ αὐτὴ καὶ πολιτικὴ καὶ σοφιστική], ποιητική, μουσική, ἀστρονομία, γεωμετρία, ἀριθμητική, στατική, ἰατρική*), Galen Protr. I p. 39 K. sogar 11 *τέχναι λογικαί τε καὶ σεμναί* (nämlich außer den 7 artes des Augustinus und Martianus Cap. noch die *ἰατρική*, die *νομική, πλαστική* und *γραφική*)[186]) unterscheidet.

f) *Ὀνόματα ἐννεαγράμματα.*

Den bereits in Abh. III S. 197 f. behandelten *ὀνόματα ἑπταγράμματα* entsprechen *ὀ. ἐννεαγράμματα*, zu denen z. B. der Name der Mutter der 9 Musen, *Μνημοσύνη*, gehört. Vgl. Plut. Q. conv. 9, 14, 2, 6: *Ἀλλὰ τί ταῦτα* [gemeint sind verschiedene Eigenschaften der Neunzahl nach pythagoreischer Auffassung] *ταῖς Μούσαις μᾶλλον ἢ τοῖς ἄλλοις θεοῖς προσῆκεν, ὅτι Μούσας ἔχομεν ἐννέα, Δήμητρας δὲ καὶ Ἀθηνᾶς καὶ Ἀρτέμιδας οὐκ ἔχομεν; οὐ γὰρ δήπου καὶ σὲ πείθει τὸ Μούσας γεγονέναι τοσαύτας, ὅτι τοὔνομα τῆς μητρὸς αὐτῶν ἐκ τοσούτων γραμμάτων ἐστίν.* Enthalten diese Worte auch eine Verspottung solcher zahlenmystischer Annahmen, so scheint doch sowohl aus Plutarchs Äußerung wie aus dem, was ich Abh. III a. a. O. über die *ὀνόματα ἑπταγράμματα* bemerkt habe, hervorzugehen, daß es in der Tat zu Plutarchs Zeit in Hellas Leute gegeben haben muß, die solchem an die jüdische Kabbala erinnernden Glauben an die mystische Bedeutung der Buchstabenzahl gewisser Worte huldigten.

---

186) Hier ist wohl statt *λογιστική* zu schreiben *λογική* im Sinne von *φιλοσοφία*, die Galen. XIX 9 K. neben der Grammatik, Rhetorik und Iatrik als Hauptgegenstand der *παιδεία* erwähnt wird.

IX.

Anhang. I.

Nachträge und Berichtigungen zu den „Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte“ (= Abh. III).

Bei der Durcharbeitung des von mir für die „Enneadischen Studien“ (= Abh. IV) gesammelten Materials konnte es nicht ausbleiben, daß sich auch für die „Hebdomadenlehren“ manche, zum Teil nicht unwichtige bisher von mir übersehene Nachträge und Berichtigungen ergaben, die ich, von dem eifrigen Bestreben erfüllt, den einschlägigen Stoff in möglichster Vollständigkeit darzubieten (s. Abh. III S. 4 oben), hiermit vorlege.

Kap. I C: Die erste literarisch bezeugte Hebdomadentheorie: S. 14—17.

Leider habe ich s. Z. unterlassen, das was Censorinus (d. n. 14, 4 u. 7), wahrscheinlich aus Varro schöpfend, von der solonischen Einteilung des menschlichen Lebens in 10 Hebdomaden sagt, anzuführen, obwohl es außer einer verständnisvollen Paraphrase des griechischen Textes auch noch einen ziemlich wichtigen bisher von mir nicht notierten Zusatz zur Lehre Solons von Seiten eines unbekannten Arztes enthält. Censorinus schreibt (4): Solon autem decem partes [aetatis humanae] fecit, et Hippocratis gradum tertium et sextum et septimum singulos bifariam divisit, ut unaquaeque aetas annos haberet septenos ... (7) sed ex eis omnibus proxime videntur adcessisse naturam [vgl. Aristot. Polit. 7, 15, 10 f. u. Abh. III Anm. 137 u. 152] qui hebdomadibus humanam vitam emensi sunt. fere enim post septimum quemque annum articulos quosdam et in his aliquid novi natura ostendit, ut et in elegia Solonis cognoscere datur. ait enim in prima hebdomade dentes homini cadere, in secunda pubem apparere, in tertia barbam nasci, in quarta vires, in quinta maturitatem ad stirpem relinquendam, in sexta cupiditatibus temperari, in septima prudentiam linguamque consummari, in octava eadem manere, in qua alii dixerunt oculos albescere, in nona omnia fieri languidiora, in decima hominem morti fieri maturum.** tamen in secunda hebdomade vel incipiente tertia vocem crassiorem et inaequabilem fieri, quod Aristoteles[187]) appellat τραγίζειν, antiqui nostri [hier spricht wohl Varro] irquitallire, et inde ipsos putant irquitallos appellari, quod tum corpus ircum olere incipiat. Offenbar im Anschluß an die solonische Lehre von der Bedeutung der Siebenjahrfristen für die Entwicklung des Menschen entstand auch jene merkwürdige bereits oben (Anm. 65) kurz berührte Auffassung von γενεά als ἡλικία, d. h. als ein Zeitraum

---

187) Vgl. Aristot. de an. hist. 7, 1, 1 f. de an. gen. 5, 7.

von 7 Jahren, die namentlich in ärztlichen Kreisen verbreitet gewesen sein muß. Vgl. Artemidor on. 2, 70 = p. 162, 18 ff. Herch. = Suid. s. v. *γενεά· Ἀνθρωπίνη γενεὰ κατ' ἐνίους μὲν ἔχει ἔτη ἑπτά, ὅθεν καὶ λέγουσιν οἱ ἰατρικοὶ τὸν δύο γενεῶν μὴ δεῖν φλεβοτομεῖν, τὸν τεσσαρεσκαιδεκαετῆ λέγοντες, ὡς ἔτι προσδεόμενον αἵματος καὶ οὐδέπω ἔχοντα περισσὸν αἷμα.* Dieselbe Theorie findet sich auch bei Galen. XI 290 K.[188]) und bei Jamblichos vit. Pythag. 36: *Διάδοχος δὲ πρὸς πάντων ὁμολογεῖται Πυθαγόρου γεγονέναι Ἀρισταῖος Δαμοφῶντος, Κροτωνιάτης, κατ' αὐτὸν τὸν Πυθαγόραν τοῖς χρόνοις γενόμενος ἑπτὰ γενεαῖς ἔγγιστα πρὸ Πλάτωνος.* Nach dieser merkwürdigen jedenfalls aus pythagoreischen Quellen stammenden Notiz müssen außer gewissen Ärzten[189]) auch die Pythagoreer nach *γενεαί* von 7 Jahren gerechnet haben.

Kap. ID: Die Hebdomaden der Orphiker: S. 18 ff.

S. 18 habe ich mit Unrecht angenommen, daß Diels und Gomperz hinsichtlich der Erwähnung des Phanes auf dem Täfelchen orphischen Inhalts aus Thurioi übereinstimmten. Ich hatte s. Z. übersehen, daß Diels a. a. O. den Phanes der Täfelchen als Comparettische Phantasie erwiesen hat. —

Für das siebentägige Fasten der in innigen Beziehungen zu Thrakien stehenden Orphiker ist vielleicht die Tatsache nicht unwichtig, daß auch die Thraker in ihrer Viehzucht siebentägige Fristen beobachteten nach Aristot. Hist. an. 8, 6, 3: *οἱ δὲ Θρᾷκες πιαίνουσιν* [die Schweine] *τῇ μὲν πρώτῃ πιεῖν διδόντες, εἶτα διαλείποντες ἡμέραν μίαν τὸ πρῶτον, μετὰ δὲ ταῦτα δύο, εἶτα τρεῖς καὶ τέτταρας μέχρι τῶν ἑπτά.* Ähnliche Steigerungen und Herabminderungen kommen bekanntlich auch in medizinischen Rezepten vor; vgl. z. B. Marcell. de med. p. 260, 7 ff. Helmr.; s. ob. S. 85.

Kap. II: Die Hebdomadenlehre der Pythagoreer: S. 24 ff.

Zu dem wichtigen S. 28 oben aus Aristoteles Metaph. 12, 4, 3 angeführten Zeugnis für die Zahlentheorie der Altpythagoreer, wonach diese eine gewisse Zahl als *δίκαιον* bezeichneten, was ich a. a. O. auf die 4 bezogen habe, kommt jetzt noch die Bemerkung Alexanders von Aphrodis. z. Met. 1, 5 p. 985[b], 26, aus der ersichtlich ist, daß eine gewisse Richtung der Pythagoreer unter der *δικαιοσύνη* nicht die 4 sondern die 9 verstanden wissen wollte: *τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην ... τοῦτον δὲ οἱ μὲν τὸν τέτταρα ἔλεγον* [s. auch Jambl. p. 24] ... *οἱ δὲ τὸν ἐννέα κ. τ. λ.* (s. ob. S. 50). — Die Zahl der ebenda für die Benennung der Siebenzahl als *Ἀθηνᾶ* und *Κρίσις* mitgeteilten Zeugnisse kann ich jetzt noch vermehren durch den Hinweis auf Joh. Lydus de mens.

---

188) Galen. a. a. O. *κατὰ τοῦτον οὖν τὸν λόγον οὐδὲ τοὺς παῖδας φλεβοτομήσεις μέχρι τεσσαρεσκαιδεκαετοῦς ἡλικίας, μετὰ δὲ ταύτην ἐὰν αἷμα πάμπολύ τε φαίνηταί ποτε ἠθροισμένον κ. τ. λ.*

189) Vgl. z. B. Galen. XVII B p. 644 K.: *ἡ τῶν νεανίσκων ἡλικία κατὰ τὴν πέμπτην ἑβδομάδα περιγράφεται ... μᾶλλον δὲ χρὴ προσδέχεσθαι τοῦ μὲν αἵματος τὴν ῥύσιν τοῖσι νεωτέροισι πέντε καὶ τριάκοντα ἐτέων* [d. i. den in der 5. Jahrhebdomade stehenden]. *ἡ γὰρ ἐχομένη τῶν νεανίσκων ἡλικία ταῖς ἐφεξῆς ἑβδομάσι δύο παρεκτείνεται κ. τ. λ.*

p. 92 R., der wohl aus neupythagoreischer Qnelle oder aus Poseidonios schöpft: *ὅθεν* [d. h. *ὅτι μεγίστη ἡ δύναμις τῆς ἑπτάδος· ὁ γὰρ . . . ἀριθμὸς ἀμιγής ἐστι καὶ ἀμήτωρ μήτε γεννῶν μήτε γεννώμενος, ὡς ἕκαστος τῶν ἐν τῇ δεκάδι ἀριθμῶν*] *οἱ Πυθαγόρειοι Ἀθηνᾷ τὴν ἑπτάδα ἀνατίθενται· τῇ γὰρ περιόδῳ, φασί, τῆς ἑβδομάδος πάντα ἀθάνατα διασώζεται. καὶ διὰ τοῦτο καλοῦσιν αὐτὴν παρθένον ὀμβριμοπάτραν, διότι τὸ τῆς μονάδος . . . ἔστι γέννημα· αἰτία γὰρ πάντων ἡ μονάς. λέγεται δὲ καὶ Κρίσις διὰ τὸ τῷ ταύτης ἀριθμῷ πάντα λαμβάνειν τὴν ἐπὶ θάτερον ἔκβασιν. καὶ τοῦτο δῆλον ἐκ τῆς καθολικῆς τῶν ἀνθρώπων ἡλικίας· ἐπὶ γὰρ τοῦ ἑξηκοστοῦ τρίτου ἐνιαυτοῦ* (*ἑπτὰ δὲ ἐννεάδων ἐστὶ συνεκτικός*) *ἡ γένεσις κρίνεται, τοῦ ψυχοκρατητικοῦ, ὅς ἐστιν ἕβδομος*[190]), *καὶ τοῦ σωματοπλαστικοῦ, ὅς ἐστιν ἔννατος*[191]), *συνιόντων ὁμοῦ.* Vgl. Lyd. p. 76 R., wo ebenfalls die *ψυχογονικὴ δύναμις* der Siebenzahl betont wird in einem Zusammenhange, der sicher aus Poseidonios entnommen ist (vgl. Abh. III S. 112 ff.). Umgekehrt sagt Censorin. d. n. 14, 13 ff. (ebenfalls wohl aus Varro und Poseidonios schöpfend): **septenarium ad corpus, novenarium ad animum pertinere etc.** Wenn es endlich in dem S. 30 Anm. 44 angeführten Bruchstücke des Philolaos heißt: *νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ* [= *Φιλολάου*] *λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι . . . συμβῆναι τοῖς οὖσιν*, so erklärt sich die Beziehung der Siebenzahl zur *ὑγίεια* aus ihrer Bedeutung für die *κρίσις* in Krankheiten (s. Abh. III S. 29), ihre Beziehung zum *νοῦς* aus der Entwicklung des menschlichen Verstandes nach den Stufen der hebdomadischen *ἡλικίαι* des Solon, ihre Beziehung zum *φῶς* dagegen wohl aus den von 7 zu 7 Tagen wechselnden Lichtphasen des Mondes, wie bereits BOECKH, Philolaos S. 158, wenn auch zweifelnd, erkannt hat. Das dagegen von BOECKH geltend gemachte Bedenken, daß die Teilung des Mondmonats in 4 siebentägige Wochen nicht altertümlich sei, kann jetzt wohl nach meinen Darlegungen in Abh. I als beseitigt gelten.

Die von Alexander von Aphrodisias zu Aristot. Met. 1, 5 p. 985^{b}, 26 ff. [s. Abh. III S. 32 unten] bezeugte Hebdomadentheorie der Pythagoreer inbezug auf die *γενέσεις καὶ τελειώσεις ὡς ἐπ' ἀνθρώπου* scheint noch weiter bestätigt zu werden durch eine Kombination zweier Fragmente des Pythagorasschülers Alkmaion. Das erste lautet [DIELS, Vorsokrat. 105 nr. 15 = Aristot. h. an. 7, 1. 581^{a}, 12]: *φέρειν δὲ σπέρμα πρῶτον ἄρχεται τὸ ἄρρεν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐν τοῖς ἔτεσι τοῖς δὶς ἑπτὰ τετελεσμένοις· ἅμα δὲ καὶ τρίχωσις τῆς ἥβης ἄρχεται, καθάπερ καὶ τὰ φυτὰ μέλλοντα σπέρμα φέρειν ἀνθεῖν πρῶτον Ἀλκμαίων φησὶν ὁ Κροτωνιάτης* (vgl. Solon. 27, 3 u. Heraklit b. DIELS, Vorsokr. p. 65 nr. 18). Kombiniert man damit Schol. Plat. Alc. p. 121 E: *δὶς ἑπτά*] *τότε γὰρ ὁ τέλειος ἐν ἡμῖν ἀποφαίνεται λόγος, ὡς Ἀριστοτέλης καὶ Ζήνων καὶ Ἀλκμαίων ὁ Πυθα-*

---

190) Nach anderen Überlieferungen freilich war nicht die Sieben, sondern die Sechs die für die Entwicklung der *ψυχή* maßgebende Zahl; vgl. Philolaos b. AST, Theol. ar. p. 55: *ψύχωσις δὲ ἐν ἑξάδι* und Androkydes etc. ib. p. 40: *σις'* [$= 216 = 6^{3}$] *ἔτεσι τὰς μετεμψυχώσεις τὰς αὐτῷ* [Pythagoras] *συμβεβηκυίας ἔφασαν γεγονέναι· μετὰ τοσαῦτα γοῦν ἔτη εἰς παλιγγενεσίαν ἐλθεῖν Πυθαγόραν καὶ ἀναζῆσαι ὡσανεὶ μετὰ τὴν πρώτην ἀνακύκλωσιν καὶ ἐπάνοδον τοῦ ἀπὸ τῆς ψυχογονικοῦ κύβου κ. τ. λ.* ib. 48, 3: *ψυχῇ γὰρ οἰκειότατος ὁ ς'.* S. auch Plut. de an. procr. in Tim. 11 u. 13.

191) Die Ansicht, daß die Neunzahl ein *σωματοπλαστικὸς ἀριθμός* sei, stammt wohl von Empedokles und Diokles: s. ob. S. 52 f.



γόρειός φασιν, so wird es sehr wahrscheinlich, daß auch schon die ältere pythagoreische Schule die nach Jahrhebdomaden vor sich gehende Entwicklung des Menschen von der Geburt bis zum Tode gemäß den Anschauungen Solons anerkannt hatte. Vgl. auch Moderat. b. Stob. ecl. phys. 1, 1, 10: *Πυθαγόρας τάς τε τῶν ζώων γενέσεις ἀνῆγεν εἰς ἀριθμοὺς καὶ τῶν ἀστέρων* [also vor allen des Mondes und der Sonne] *τὰς περιόδους* und Syrian. unt. S. 143.

S. 33 habe ich das für die altpythagoreische Ansicht vom partus minor der Siebenmonatskinder und die dafür maßgebende Zahl 35 [$= 5 \times 7 = 6 + 8 + 9 + 12$] wichtige Zeugnis des Censorinus de d. nat. 11 angeführt. Es war mir leider entgangen, daß auch Plutarch. de an. procr. in Tim. 12 von der Zahl 35 bemerkt: *κατὰ σύνθεσιν οὕτως· τὰ δύο καὶ τὰ τρία πέντε γίνεται· τὰ τέσσαρα καὶ ἐννέα τριακαίδεκα· τὰ δ' ὀκτὼ καὶ εἰκοσίεπτα πέντε καὶ τριάκοντα. Τούτων γὰρ τῶν ἀριθμῶν οἱ Πυθαγορικοὶ τὰ μὲν ε' τροφόν, ὅπερ ἐστὶ φθόγγον ἐκάλουν, οἰόμενοι τῶν τοῦ τόνου διαστημάτων πρῶτον εἶναι φθεγκτὸν τὸ πέμπτον· τὰ δὲ τρισκαίδεκα λεῖμμα, καθάπερ Πλάτων, τὴν εἰς ἴσα τοῦ τόνου διανομὴν ἀπογιγνώσκοντες· τὰ δὲ πέντε καὶ τριάκοντα ἁρμονίαν, ὅτι συνέστηκεν ἐκ δυοῖν κύβων πρώτων ἀπ' ἀρτίου καὶ περιττοῦ γεγονότων* [$2^3 + 3^3 = 8 + 27 = 35$], *ἐκ τεσσάρων δ' ἀριθμῶν, τοῦ ς' καὶ τοῦ η' καὶ τοῦ θ' καὶ ιβ', τὴν ἀριθμητικὴν καὶ τὴν ἁρμονικὴν ἀναλογίαν περιεχόντων* [$6 + 8 + 9 + 12 = 35$]. Vgl. auch ebenda § 5, wo ebenso wie bei Censorin. a. a. O. (11, 3) 1) vom *λόγος ἐπίτριτος* $= 6 + 8$ und von der *συμφωνία διὰ τεσσάρων*, 2) vom *λ. ἡμιόλιος* $= 6 + 9$ und von der *σ. διὰ πέντε*, 3) vom *λ. διπλάσιος* $= 6 + 12$ und der *σ. διὰ πασῶν* die Rede ist. Wahrscheinlich schöpften beide, Plutarch und Censorin, in diesem Falle aus Poseidonios' Kommentar zu Platons Timaios. —

S. 35 Anmerk. 52 füge ich jetzt zu dem Zeugnis für Polybos' Annahme einer Schwangerschaftsfrist von $182\frac{1}{2}$ Tagen die gleiche Ansicht des Ps.-Hippokr. *π. ἑπταμήνου* am Anfang (s. oben S. 77 Anm. 116).

Die Hebdomadenlehre des Hippon (S. 36) kann jetzt noch weiter vervollständigt werden durch Censor. d. n. 9, 2: Hippon ... scribit ... septimo [mense] iam hominem esse perfectum; die des Varro (S. 37 Anm. 57) durch r. r. 1, 45: plerumque e terra exit ordeum diebus VII nec multo post triticum. Vgl. damit Theol. ar. p. 48 Ast [aus Poseidonios?]: *ὅτι καὶ σπέρματα πάντα ὑπὲρ γῆν ἀναφαίνεται δι' ἑβδόμης μάλιστα ἡμέρας ἐκφυόμενα* und Lyd. p. 90 R. *εἶτα μετὰ ἑπτὰ ἡμέρας Κόρῃ* [*ἱεροποιοῦν οἱ Ῥωμαῖοι*] *τῇ τῶν καρπῶν ἐφόρῳ, ὅτι πᾶν σπέρμα ἑβδομαῖον προκύπτει. καὶ οὐ σπέρμα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐμψύχων τὰ πτηνὰ τὸν ἑβδομαῖον ἐπὶ τριάδι κατὰ τὴν γένεσιν φυλάττει λόγον, λόγῳ μὲν ξηραινομένων χυμῶν. καὶ ὅσον οἱ φυσικοὶ σημειοῦνται· ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς τρίτης ἄρχεται ἡ καρδία κινεῖσθαι, ἐπὶ δὲ τῆς ἑβδόμης τὸ σύμπαν αἱματοῦσθαι, ἐπὶ δὲ τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης διαρθροῦσθαι τὸ σῶμα, ἐπὶ δὲ τῆς εἰκάδος πρώτης* (*ῥηγνυμένου τοῦ κελύφους*) *ἀφιέναι φωνήν. μεγίστη γὰρ ἡ δύναμις τῆς ἑπτάδος· ὁ γὰρ κατ' αὐτὴν ἀριθμὸς ἀμιγής ἐστι καὶ ἀμήτωρ, μήτε γεννῶν μήτε γεννώμενος κ. τ. λ.* (aus Poseidonios?). — Weiteres s. Abh. III S. 103 u. 136.

Wenn ich S. 40 (vgl. Anm. 62) die Möglichkeit einer Beeinflussung der älteren pythagoreischen Schule Unteritaliens durch die Sprachen, Sitten und Anschauungen der Italiker angenommen habe, so wird jetzt diese Ansicht einigermaßen gestützt durch das Zeugnis Plutarchs Q. conv. 8, 7, 1, der, wahrscheinlich auf Grund pythagoreischer Überlieferungen, gewisse Sinnbilder der Pythagoreer von deren Beziehungen zu den Etruskern ableiten möchte.

Zum Schluß weise ich nochmals auf die bereits oben S. 131 angeführte Notiz des Jamblichos 36 p. 265 hin, aus der hervorgeht, daß die Pythagoreer nach *γενεαί* zu je 7 Jahren gerechnet haben müssen, wenn sie Aristaios, den *διάδοχος* und jüngeren Zeitgenossen des Pythagoras, als *ἑπτὰ γενεαῖς ἔγγιστα πρὸ Πλάτωνος γενόμενος* bezeichnen.

Kap. III: Die Hebdomadenlehre des pseudhippokratischen Buches π. ἑβδομάδων: S. 44 ff.

In bezug auf das Verhältnis dieses merkwürdigen Buches zu der ebenfalls einen recht altertümlichen Eindruck machenden Schrift *π. σαρκῶν* habe ich Abh. III S. 63 u. S. 64 im Anschluß an Gomperz, Gr. Denker I S. 236 die Meinung ausgesprochen, daß *π. σαρκῶν* ursprünglich mit *π. ἑβδομάδων* zusammen eine Einheit gebildet habe, also von demselben Autor verfaßt worden sei; genauere von mir seitdem angestellte Erörterungen und Vergleiche haben jedoch eine solche Verschiedenheit der in beiden Schriften zutage tretenden Anschauungen ergeben, daß gegenwärtig kaum noch die Identität der beiden Verfasser aufrecht erhalten werden kann. Die Punkte, hinsichtlich deren sich die beiden Bücher stark voneinander unterscheiden, ja widersprechen, sind kurz folgende:

a) Die Reihen der (1) kritischen Tage und (2) Monate in *π. ἑβδομάδων* sind (s. Abh. III S. 63):

1) — 7. 9. 11. 14. 21. 28. 35. 42. 49. 56. 63.
2) 5. 7. 9. ⟨11.⟩ 14. — — — — — — —

Dagegen lautet die Reihe der kritischen Tage in *π. σαρκῶν* (a. a. O. S. 64):

3) 4. — 7. 11. 14. 18,

stimmt also nur in 3 Punkten mit 1 und 2 überein, während sie in allen übrigen (10) Punkten abweicht.

b) Nach *π. ἑβδ.* cap. 1 zerfällt das All in 7 Zonen oder Sphären, nämlich: 1) Äther, 2) Sphäre der Sterne (Fixsterne), 3) Sonnensphäre, 4) Mondsphäre, 5) Luftregion, 6) Wasserregion, 7) Erde. — Die Schrift *π. σαρκῶν* (I p. 424 Kühn) dagegen teilt das Weltall nicht in 7, sondern nur in 4 Teile (*μοῖραι*): 1) Äther = Element der Wärme (*θερμόν*) = [*θεὸς*] *πάντα νοῶν, ὁρῶν, ἀκούων, εἰδὼς κ. τ. λ.*; 2) *γῆ* = *ψυχρὸν καὶ ξηρὸν καὶ πουλὺ κινοῦν*; 3) Luft? 4) Feuchtigkeit (*ἐγγυτάτω πρὸς τῇ γῇ, ὑγρότατον καὶ παχύτατον*).

c) In *π. ἑβδ.* fehlt, soviel ich sehe, der Begriff des *κολλῶδες*, der in *π. σαρκ.* eine ziemliche Rolle spielt, und das Gehirn ist hier die *μητρόπολις τοῦ κολλώδεος καὶ ψυχροῦ* (I 427 Kühn), während nach *π. ἑβδ.* cap. 6 die Feuchtigkeit und Wärme in der Erde dem Marke, dem Gehirn, dem Sperma des Menschen gleichen soll.

d) Für den Verfasser von *π. ἑβδ.* hat die *καρδίη* gar keine Bedeutung, für den Verfasser von *π. σαρκῶν* dagegen eine sehr große.

e) Nach *π. σαρκ.* p. 429 u. 430 sind Herz und Adern (*φλέβες καὶ καρδίη*) die Hauptsitze der Wärme (*τὸ θερμὸν πλεῖστον ἐνῇ τῇσι φλεψὶν καὶ τῇ καρδίῃ κ. τ. λ.*), während in *π. ἑβδ.* cap. 10, wo von der Wärme des menschlichen Körpers die Rede ist, ein spezieller Sitz der Wärme gar nicht genannt wird.

f) π. ἑβδ. cap. 10 nennt als Bestandteile der Seele, d. h. als Prinzipien des animalischen Lebens folgende sieben: 1) die Wärme, 2) die kühle Luft, 3) die Feuchtigkeit, 4) das Blut, 5) bittere Säfte, 6) süße Nahrung, 7) Salziges (s. Rhein. Mus. 48 [1893] S. 442); π. σαρκ. p. 435 Kühn dagegen nennt als Bestandteile des Körpers: 1) τὸ θερμόν, 2) τὸ ψυχρόν, 3) τὸ κολλῶδες, 4) τὸ λιπαρόν, 5) τὸ γλυκύ, 6) τὸ πικρόν, 7) τὰ ὀστέα καὶ τὰ ἄλλα ξύμπαντα ὁκόσα ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐνῇ. Also nur hinsichtlich der vier gesperrt gedruckten Begriffe stimmen die beiden Verfasser überein; hinsichtlich der übrigen drei Punkte weichen sie stark voneinander ab. — Vgl. auch unt. Anm. 195.

Kap. IV: Herakleitos: S. 53 ff.

Leider hatte mir bei der Besprechung des neuen für die Hebdomadenlehre so wichtigen Fragments des Herakleitos die Abhandlung von GOMPERZ im Anz. d. Wien. Akad. 1901 nr. 17, Philos.-histor. Cl. S. 28 ff. nicht zur Verfügung gestanden. Ich trage jetzt daraus GOMPERZ' und TANNERYS (Rev. de philos. I Paris 1. Dez. 1900 S. 48 ff.) Übersetzung und Erklärung des merkwürdigen Bruchstücks nach. GOMPERZ übersetzt a. a. O. S. 30: „Gleichwie in Ansehung der Jahreszeiten [s. Ps.-Hipp. π. ἑβδ. IX 434 f. L.] erweist die Siebenzahl ihre Wirksamkeit auch in Rücksicht der Wandlungen des Mondes[192]); sie teilt ihre Macht aber in betreff der Sternbilder des Bären, diesen zwei Merkzeichen[193]) von unvergänglichem Gedächtnis." S. 29 erklärt G. ähnlich wie ich (Abh. III S. 54 f.): „Heraklit hat die Bedeutung der Siebenzahl für kosmische Vorgänge und Anordnungen beleuchtet und sie einerseits an der Mondwoche, andererseits an den beiden Siebengestirnen des großen und kleinen Bären erhärtet." TANNERYS Übersetzung lautet: „Suivant la raison des temps, le septénaire se réunit en la lune; il se divise dans les Ourses par un signe d'immortelle mémoire." Die Hebdomadentheorie Heraklits ist nach G. (S. 31) entweder durch die pythagoreische Zahlenmystik (in der jedoch nach G. die Sieben keine hervorragende Rolle spielte) oder durch volkstümliche wohl aus dem Orient stammende Lehren beeinflußt worden. Mehr S. 138 u. A. 196.

Kap. V: Die Hebdomadentheorien der übrigen hippokratischen Schriften: S. 55 ff.

S. 57 Z. 9 möchte ich jetzt lesen: „Es zeigt sich also ein offenbarer Fortschritt der medizinischen Wissenschaft innerhalb der hippokratischen Literatur eben darin, daß die ursprünglich weniger auf Erfahrung als auf Spekulation beruhende Alleinherrschaft der Siebenzahl allmählich durch das hauptsächlich auf genaueren Beobachtungen und anderen Theorien[194]) beruhende Aufkommen anderer Zahlen neben ihr etwas beschränkt wird" usw. Zu der S. 63 f. mitgeteilten

---

192) G. liest ἑβδομὰς ⟨καὶ ἐς τὰ⟩ σελήνην und faßt συμβάλλεσθαι hier im im Sinne von „beitragen".

193) G. liest nicht Μνήμης sondern μνήμης; in bezug auf διαιρεῖται erinnert er (S. 29) an Ps.-Hipp. π. διαιτ. 6, 490 u. 492 Littré, eine Schrift, die von Heraklit beeinflußt ist.

194) Gemeint sind hauptsächlich enneadische, dekadische und tessarakontadische Lehren; s. oben S. 74 ff. u. 84 f.

Hebdomadenlehre des Buches π. σαρκῶν füge ich jetzt noch die bisher von mir übersehenen Sätze, die sich bei Kühn I p. 435 f. finden. Hier heißt es von der Entwicklung des Menschen nach der Geburt: *αὐξάνεται δὲ ἐπὴν γένηται ἐπίδηλος. ἐπίδηλος δὲ μάλιστα γίνεται ἀπὸ ἑπταετέος μέχρι τεσσαρεσκαιδεκαταῖος* [*τεσσαρεσκαιδεκετέος*?]. *καὶ ἐν τουτέῳ τῷ χρόνῳ οἵ τε μέγιστοι τῶν ὀδόντων φύονται καὶ ἄλλοι πάντες, ἐπὴν ἐκπέσωσιν, οἳ ἐγένοντο ἀπὸ τῆς τροφῆς τῆς ἐν τῇ μήτρῃ. αὐξάνεται δὲ καὶ ἐς τὴν τρίτην ἑβδομάδα, ἐν ᾗ νεηνίσκος*[195]) *γίνεται μέχρι τεσσάρων καὶ πέντε ἑβδομάδων. καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ δὲ ἑβδομάδι ὀδόντες φύονται δύο τοῖσι πολλοῖσι τῶν ἀνθρώπων. οὗτοι καλέονται σωφρονιστῆρες κ. τ. λ.*

Kap. VI: Platon und Aristoteles: S. 86 ff.

Ich sehe mich jetzt genötigt, meine S. 86 ausgesprochene Behauptung, daß sich bei den **Sophisten** und **Atomistikern** keine Spur einer Hebdomadentheorie nachweisen lasse, durch den Hinweis auf die weiter unten (S. 137 ob.) anzuführende, aus Demokrit entlehnte Theorie von den 7 *χυμοί*, sowie auf Diog. L. 9, 8, 53 zu modifizieren, wo es von der Teilung des *λόγος* heißt: *διεῖλέ τε* [Protagoras] *τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτταρα, εὐχωλήν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν, οἱ δὲ εἰς ἑπτά, διήγησιν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν, ἀπαγγελίαν, εὐχωλήν, κλῆσιν, οὓς καὶ πυθμένας εἶπε λόγων.* Man hat bei dieser letzteren Einteilung ganz entschieden den Eindruck, daß sie nicht auf einer zufälligen Hebdomade, sondern vielmehr auf einer theoretischen Erwägung beruht.

Zu den S. 92 aus Aristoteles für dessen hebdomadentheoretische Annahmen angeführten Sätzen kommen jetzt noch einige weitere hinzu. Auf die Entwicklung des Menschen beziehen sich zunächst folgende Stellen: de an. hist. 7, 1, 7: *Μέχρι μὲν οὖν τῶν τρὶς ἑπτὰ ἐτῶν τὸ μὲν πρῶτον ἄγονα τὰ σπέρματά ἐστιν.* — ib. 7, 6, 1: *οἱ δ' ἄνδρες οἱ μὲν πλεῖστοι γεννῶσι μέχρι ἑξήκοντα ἐτῶν· ὅταν δ' ὑπερβάλῃ ταῦτα, μέχρι ἑβδομήκοντα, καὶ ἤδη τινὲς γεγεννήκασιν ἑβδομήκοντα ἐτῶν ὄντες.* Ebenso 5, 14, 8: *γεννᾷ δ' ἄνθρωπος μὲν τὸ ἔσχατον μέχρι ἑβδομήκοντα ἐτῶν ὁ ἄρρην κ. τ. λ.* — Zu der S. 94 f. besprochenen Behauptung des Aristoteles über das an hebdomadische Fristen gebundene Leben der Eisvögel (*ἀλκυόνες*) in der Brutzeit vergleiche man jetzt auch die merkwürdige Parallele, die Aristoteles de an. hist. 6, 4, 3 von den Tauben (*φάτται* und *τρυγόνες*) berichtet: *ἔγκυα δὲ γίνεται δέκα καὶ τέτταρας ἡμέρας, καὶ ἐπῳάζει ἄλλας τοσαύτας· ἐν ἑτέραις δὲ δέκα καὶ τέτταρσι πτεροῦται.* Ähnliche hebdomadische Fristen und Bestimmungen beziehen sich auf die Esel (de an. hist. 6, 23, 2: *τεκοῦσα βιβάζεται ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ καὶ μάλιστα δέχεται τὸ πλῆσμα ταύτῃ βιβασθεῖσα τῇ ἡμέρᾳ*), die Bären (ib. 8, 17, 1), die Wiederkäuer (ib. 9, 50, 6), die Maultiere (*γίννοι*: ib. 6, 24, 1), die Wildschweine (Ps.-Aristot. Probl. med. IV p. 318, 38 Didot), die Hunde (ib. 318, 25).

S. 98 trage ich jetzt zur Vervollständigung der Lehre von den 7 *χρώματα, χυμοί, ὀσμαί* noch folgende von mir übersehene Zeugnisse aus Aristoteles und Theophrast nach:

---

195) Auch hier können wir wieder eine Abweichung von dem Buche π. ἑβδομάδων konstatieren, das nach Philo de mu. opif. 36 (s. Abh. III S. 48 Anm. 83) das Alter des *μειράκιον* bis zur *γενείου λάχνωσις* oder bis zur 3., das des *νεανίσκος* bis zur 4. Hebdomade von Jahren, d. h. bis zur *αὔξησις ὅλου τοῦ σώματος*, das des *ἀνήρ* von da bis zum 49. (= 7 × 7.) Jahre reichen läßt.



Aristot. de sensu 4 = III p. 483, 45 Didot: *σχεδὸν γὰρ ἴσα καὶ τὰ τῶν χυμῶν εἴδη καὶ τὰ τῶν χρωμάτων ἐστίν· ἑπτὰ γὰρ ἀμφοτέρων εἴδη, ἄν τις τιθῇ, ὥσπερ εὔλογον, τὸ φαιὸν μέλαν τι εἶναι· λείπεται γὰρ τὸ ξανθὸν μὲν τοῦ λευκοῦ εἶναι ὥσπερ τὸ λιπαρὸν τοῦ γλυκέος, τὸ φοινικοῦν δὲ καὶ ἁλουργὸν καὶ πράσινον καὶ κυανοῦν μεταξὺ τοῦ λευκοῦ καὶ μέλανος, τὰ δ' ἄλλα μικτὰ ἐκ τούτων.* Theophr. de caussis pl. 6, 16 = DIELS, Vorsokr. p. 389, 43: *Δημόκριτος δὲ σχῆμα περιτιθεὶς ἑκάστῳ [χυμῷ] γλυκὺν* [I] *μὲν τὸν στρογγύλον καὶ εὐμεγέθη ποιεῖ· στρυφνόν* [II] *δὲ ..., ὀξὺν* [III] *δὲ ..., δριμὺν* [IV] *δὲ ..., ἁλμυρὸν* [V] *δὲ ..., πικρὸν* [VI] *δὲ ..., λιπαρὸν* [VII] *δὲ τὸν λεπτὸν καὶ στρογγύλον καὶ μικρόν* [vgl. DIELS, Vorsokr. p. 389, 43 ff.]. Wahrscheinlich stammt diese Theorie aus Demokritos' Schriften *π. χυμῶν* und *π. χροῶν* (Diog. L. 9, 47; vgl. DIELS a. a. O. p. 373, 37). Ähnlich auch die ebenfalls aus Demokrit entlehnten Worte b. Theophr. fragm. I Wimmer p. 23 (= de sensu 65 f.), wo (unter Auslassung des *λιπαρός*) folgende 6 *χυλοί* aufgezählt und charakterisiert werden: *ὀξύς, γλυκύς, στρυφνός, πικρός, ἁλμυρός, δριμύς* (vgl. auch DIELS, Vorsokr. p. 393, 17 ff.). Ob in den Worten hist. pl. 8, 2, 7: [*ἐν Αἰγύπτῳ*] ... *πυροὶ ... ἐν τῷ ἑβδόμῳ* [*μηνὶ*] *θερίζονται, περὶ δὲ τὴν Ἑλλάδα κριθαὶ μὲν ἐν τῷ ἑβδόμῳ, παρὰ δὲ τοῖς πλείστοις ὀγδόῳ* eine auf bäuerlichen Erfahrungen beruhende Hebdomadenlehre vorliegt oder nicht, lasse ich dahingestellt sein (vgl. Abh. III S. 103 f.)

Kap. VII: Die Hebdomadenlehre der Stoiker: S. 104 ff.

Auf die S. 106 besprochene stoische Teilung der Seele in sieben Vermögen (Teile) bezieht sich wohl auch der Satz des Proklos z. Timaios p. 202 B = II p. 203 Diehl: *ὅλη δι' ὅλης ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ ἑβδομαδική ἐστιν ἐν ταῖς μοίραις, ἐν τοῖς λόγοις, ἐν τοῖς κύκλοις, ἑπταμερὴς οὖσα καὶ ἑπτάλογος καὶ ἑπτάκυκλος· εἰ γὰρ μονάς ἐστιν ὁ δημιουργικὸς νοῦς, ἡ δὲ ψυχὴ πρώτως ἀπὸ νοῦ πρόεισιν, ἑβδομάδος ἔχει λόγον πρὸς αὐτόν· πατρικὴ γὰρ καὶ ἀμήτωρ ἡ ἑβδομάς* (die letzten Worte stammen natürlich aus der pythagoreischen Philosophie). Vgl. ib. p. 224 A = II p. 27, 15 Diehl: *πανταχόθεν ἄρα ἑβδοματική τίς ἐστιν ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς.* Von den Stoikern ist ferner, wie es scheint, abhängig Soranus b. Tertullian de anim. 14 (vgl. DIELS, Doxogr. p. 205 f.): dividitur [anima] in partes septem. S. auch v. ARNIM, Stoicor. vet. fragm. II p. 226 nr. 827—833 u. Chrysipp. b. Galen. V, 288 K. — Die Lehre von den *ἑπτὰ κινήσεις* der Seele auch b. ARNIM a. a. O. III p. 105 nr. 431 u. nr. 444. —

Zu meiner Rekonstruktion des von der Siebenzahl handelnden Abschnittes aus dem Kommentar des Poseidonios zu Platons Timaios möchte ich jetzt teils aus SCHMEKELS Philos. d. mittleren Stoa, die mir bei der Ausarbeitung von Kap. VII S. 112 ff. leider nicht zur Verfügung stand, teils aus eigenen Sammlungen noch Folgendes nachtragen:

Eine weitere Parallele zu Philo a. a. O. cap. 35 a. Anfang bilden offenbar auch folgende aus Varro stammende Sätze Censorins de die nat. 14, 7: sed ex eis omnibus proxime videntur adcessisse naturam qui hebdomadibus humanam vitam emensi sunt. fere enim post septimum quemque annum articulos quosdam et in his aliquid novi natura ostendit, ut et in elegia Solonis cognoscere datur. ait enim in prima hebdomade dentes homini cadere etc.; s. oben S. 130.

Zu Philo a. a. O. cap. 37 (s. Abh. III S. 119) vergleiche man Theon p. 56, 9 ff.: *τοὺς δὲ συμφωνοῦντας φθόγγους ἐν λόγοις τοῖς πρὸς ἀλλήλους πρῶτος ἀνευ-*



ῥηκέναι δοκεῖ Πυθαγόρας, τοὺς μὲν διὰ τεσσάρων ἐν ἐπιτρίτῳ, τοὺς δὲ διὰ πέντε ἐν ἡμιολίῳ, τοὺς δὲ διὰ πασῶν ἐν διπλασίῳ κ. τ. λ. Ähnlich (Varro? b.) Censor. 10, 8: nunc vero ut liquido appareat quemadmodum voces nec sub oculos nec sub tactum cadentes habere possint mensuras, admirabile Pythagorae referam commentum, qui secreta naturae servando repperit phthongos musicorum convenire ad rationem numerorum. nam chordas aeque crassas parique longitudine diversis ponderibus tetendit ... et ... postremo deprehendit tunc duas chordas concinere id quod est διὰ τεσσάρων, cum earum pondera inter se collata rationem haberent quam tria ad quattuor, quem phthongon arithmetici Graeci epitriton vocant etc.

Für das Verständnis des höchst wahrscheinlich aus Poseidonios' Timaioskommentar stammenden bis jetzt nur bei Anatolios erhaltenen Heraklitbruchstückes: κατὰ λόγον δὲ ὡρέων συμβάλλεται ἑβδομὰς κατὰ σελήνην, διαιρεῖται δὲ κατὰ τὰς ἄρκτους ἀθανάτου μνήμης σημείῳ (s. Abh. III S. 121) ist der Umstand wichtig, daß es bei Theo Smyrn. p. 103, 16 in einem sicher aus Poseidonios' Kommentar zum Timaios stammenden Zusammenhange heißt: ἑπόμενος δὲ τῇ φύσει καὶ ὁ Πλάτων ἐξ ἑπτὰ ἀριθμῶν συνίστησι τὴν ψυχὴν ἐν τῷ Τιμαίῳ. ἡμέρα μὲν γὰρ καὶ νύξ, ὥς φησι Ποσειδώνιος, ἀρτίου καὶ περιττοῦ φύσιν ἔχουσι· μὴν δὲ καθ' ἑβδομάδας συμπληροῦται, τῇ μὲν πρώτῃ ἑβδομάδι διχοτόμου τῆς σελήνης ὁρωμένης, τῇ δὲ δευτέρᾳ πλησισελήνου, τῇ δὲ τρίτῃ διχοτόμου, πάλιν δὲ τῇ τετάρτῃ σύνοδον ποιουμένης πρὸς ἥλιον καὶ ἀρχὴν ἑτέρου μηνός, αἵ τε αὐξήσεις καθ' ἑβδομάδα. Nimmt man nun an, was doch an sich sehr große Wahrscheinlichkeit hat, daß das von den Beziehungen der Siebenzahl zum Monde und zu den Sternbildern des großen und kleinen Bären handelnde Bruchstück des Herakleitos demselben Zusammenhange angehört wie die soeben angeführten Sätze des Poseidonios, so dürfte klar sein, daß Gomperz (s. oben S. 135) völlig Recht hat, in dem neuen Fragment des Herakleitos ein sehr wichtiges Zeugnis für das hohe Alter der siebentägigen auf den vier Hauptphasen des Mondes beruhenden Mondwochen zu erblicken.[196])

Eine weitere Parallele zu den ἑπτὰ ἐν φανερῷ μέρη σώματος bei Philo a. a. O. cap. 40 etc. (s. Abh. III S. 123) findet sich auch bei Macrob. a. a. O. § 80: septem sunt corporis partes: caput, pectus, manus pedesque et pudendum, wo zu beachten ist, daß dem 'pudendum' des Macrobius der γαστήρ des Philo und der τράχηλος des Anatolios entspricht.

Die in den unmittelbar darauf folgenden Worten Philos erwähnten ἑπτὰ σπλάγχνα erkennt auch Proklos zu Tim. p. 222ᶜ = II p. 266, 11 Diehl an; der ἑπτὰ πόροι τῆς κεφαλῆς gedenkt auch Theo Smyrn. p. 104, 14 (vgl. Abh. III S. 123 f.).

Wenn Philo cap. 41 von sieben ἐκκρίσεις τοῦ σώματος (δάκρυα, μυκτήρων καθάρσεις, σίελοι, περιττώματα τὰ μὲν ἔμπροσθεν τὰ δὲ κατόπιν, ἱδρώς, σπέρμα) redet, so erinnert das einigermaßen an die Auffassung des Ps.-Hippocr. π. ἀδένων

---

196) a. a. O. S. 30 deutet Gomperz auch die auf die beiden Bärengestirne bezüglichen Worte ἀθανάτου μνήμης σημείῳ als die zur Orientierung dienenden Sternbilder, indem er für diese Bedeutung von σῆμα, σημεῖον auf Hom. Il. 22, 30; Eur. Ion. 1157; Dionys. Perieg. 129 verweist. Ich freue mich sehr, nachträglich meine Übereinstimmung mit dem ausgezeichneten Forscher, dessen Aufsatz ich erst kürzlich in die Hände bekommen habe, feststellen zu können.



= I p. 497 Kühn: *ῥόοι δὲ ἀπὸ κεφαλῆς ἕως [? ἕνεκα] ἀποκρίσιος, δι' ὤτων κατὰ φύσιν, δι' ὀφθαλμῶν, διὰ ῥινῶν, τρεῖς οὗτοι. καὶ ἄλλοι δι' ὑπερῴης ἐς φάρυγγα, ἐς στόμαχον. ἄλλοι διὰ φλεβῶν ἐπὶ νωτιαῖον, ἐς τὸ αἷμα, οἱ πάντες ἑπτά* und *π. τόπ. τ. κατ' ἄνθρ.* = II p. 114 K. *ῥόοι δὲ ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἑπτά· ὁ μὲν κατὰ τὰς ῥῖνας* [I], *ὁ δὲ κατὰ τὰ ὦτα* [II], *ὁ δὲ κατὰ τοὺς ὀφθαλμούς* [III], *οὗτοι οἱ ῥόοι καταφανέες ἐκ τῆς κεφαλῆς τοῖσιν ὀφθαλμοῖσιν. ἐπὴν δὲ ἐς τὸν κίθαρον ῥυῇ ἀπὸ ψύχους, χολὴ γίνεται* [IV] . . . *ὅταν δ' ἐς τὸν μυελὸν ῥόος γένηται* [V], *φθίσις ἄλλη γίνεται. ὅταν δ' ὄπισθεν ἐς τοὺς σπονδύλους* [VI] *καὶ ἐς τὰς σάρκας* [VII] *ῥυῇ, ὕδρωψ γίνεται.* Man erkennt hieraus, daß die Hebdomadenlehre schon lange vor Poseidonios und seiner Quelle mit der Theorie von den *ῥόοι* in Verbindung gebracht worden war.

Zu der von Poseidonios vorgetragenen Lehre von der maßgebenden Bedeutung der Siebenzahl für die Entwickelung des Kindes vor und nach der Geburt (s. Abh. III S. 125) rechne ich jetzt auch das bei Theo p. 104, 1 erhaltene Fragment aus den *Καθαρμοί* des Empedokles: *τὸ γοῦν βρέφος δοκεῖ τελειοῦσθαι ἐν ἑπτὰ ἑβδομάσιν, ὡς Ἐμπ. αἰνίττεται ἐν τοῖς Καθ.*

Die von Philo cap. 41 a. E. hervorgehobene Bedeutung der Siebenzahl für die Krisen in schweren Krankheiten (s. Abh. III S. 126 ob.) betont auch Theo p. 104, 9, indem er sagt: *αἵ τε κρίσεις τῶν νόσων ἐφ' ἡμέρας ἑπτά, καὶ ἡ βαρυτέρα κατὰ πάντας τοὺς περιοδικοὺς πυρετοὺς εἰς τὴν ἑβδόμην ἀπαντᾷ, καὶ ἐν τριταίῳ δὲ καὶ ἐν τεταρταίῳ.*

Eine sehr schöne Erweiterung der bisher von mir (Abh. III S. 128f.) aus Martianus Cap. p. 738, Macrob. a. a. O. § 36ff. und Nikomachos b. Ast a. a. O. p. 50 nachgewiesenen Lehre von den 4 Elementen (*στοιχεῖα*) und deren 3 *μεσότητες* (medietates, interstitia) gewinnen wir jetzt durch Schmekels (a. a. O. S. 411f.) Hinweis auf Macrob. a. a. O. § 23ff., wo es heißt: quaternarius [numerus] duas medietates primus omnium nactus est. quas ab hoc numero deus mundanae molis artifex conditorque mutuatus insolubili inter se vinculo elementa devinxit, sicut in Timaeo Platonis adsertum est non aliter tam controversa sibi ac repugnantia et naturae communionem abnuentia permisceri terram dico et ignem potuisse et per tam iugabilem conpetentiam foederari nisi duobus mediis aeris et aquae nexibus vincirentur . . . § 32: nam quantum interest inter aquam et aerem causa densitatis et ponderis, tantundem inter aerem et ignem est, et rursus quod interest inter aerem et aquam causa levitatis et raritatis hoc interest inter aquam et terram etc. Damit vergleicht Schmekel Theo p. 97, 4ff. *τετάρτη δὲ τετρακτύς ἐστι τῶν ἁπλῶν ⟨σωμάτων⟩, πυρὸς ἀέρος ὕδατος γῆς, ἀναλογίαν ἔχουσα τὴν κατὰ τοὺς ἀριθμούς. ὅπερ γὰρ ἐν ἐκείνῃ μονάς, ἐν ταύτῃ πῦρ· ὃ δὲ δυάς, ἀήρ· ὃ δὲ τριάς, ὕδωρ· ὃ δὲ τετράς, γῆ. τοιαύτη γὰρ ἡ φύσις τῶν στοιχείων κατὰ λεπτομέρειαν καὶ παχυμέρειαν, ὥστε τοῦτον ἔχειν τὸν λόγον πῦρ πρὸς ἀέρα, ὃν ἓν πρὸς β', πρὸς δὲ ὕδωρ, ὃν ἓν πρὸς γ', πρὸς δὲ γῆν, ὃν ἓν πρὸς δ'· καὶ τἄλλα ἀνάλογον πρὸς ἄλληλα* . . . p. 99, 8: *ὁ δὲ ἐκ τῶν τετρακτύων τούτων συστὰς κόσμος ἔσται ἡρμοσμένος κατὰ γεωμετρίαν καὶ ἁρμονίαν καὶ ἀριθμόν κ. τ. λ.*

Die S. 136f. besprochene Ansicht von der Entwicklung des in die Erde gelegten Pflanzensamens binnen 7 Tagen findet sich auch bei dem wahrscheinlich aus Poseidonios (und Varro?) schöpfenden Jo. Lydus p. 90 R., wo es von dem nach beendeter Aussaat an zwei durch eine (7tägige) Woche getrennten Tagen des Januar gefeierten Saatfest, den feriae sementivae (Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer S. 160), heißt: *ἤγοντο δὲ ἐπὶ δύο ἡμέρας, οὐκ ἐφεξῆς, ἀλλὰ μέσον γινο-*

μένων ἑπτά. καὶ τῇ μὲν πρώτῃ ἱεροποίουν Δήμητρι, οἷον τῇ Γῇ, τῇ ὑποδεχομένῃ τοὺς καρπούς· εἶτα μετὰ ἑπτὰ ἡμέρας Κόρῃ, τῇ τῶν καρπῶν ἐφόρῳ, ἐπεὶ πᾶν σπέρμα ἑβδομαῖον προκύπτει. καὶ οὐ σπέρμα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐμψύχων τὰ πτηνὰ τὸν ἑβδομαῖον ἐπὶ τριάδι κατὰ τὴν γένεσιν φυλάττει λόγον κ. τ. λ. (s. oben S. 133). Ich glaube kaum zu irren, wenn ich die Kombination des römischen Kultbrauches mit der Lehre griechischer Philosophen (Poseidonios usw.) von dem Hervorsprossen der Samenkeime binnen 7 Tagen dem Varro zuschreibe, der ja nachweislich oftmals dem Poseidonios gefolgt ist.

Aus demselben Varro b. Gell. N. A. 3, 10, 13 stammt offenbar der Satz venas in hominibus vel potius arterias medicos musicos dicere numero moveri septenario, quod ipsi appellant *τὴν διὰ τεσσάρων συμφωνίαν* (s. Abh. III S. 139). Mit Recht nimmt SCHMEKEL a. a. O. S. 423 an, daß Varro in diesem Falle eine Ansicht des auch sonst hebdomadischen Theorien huldigenden Herophilos vorgetragen hat (s. Abh. III S. 135), von dem Censorin 12, 4, wohl wieder aus Varro schöpfend, berichtet: Herophilus ... venarum pulsus rhythmis musicis ait moveri.

Zu den schwer verderbten Worten bei Lyd. de mens. 2, 11 p. 78 R. (s. Abh. III S. 140) *καὶ ἐξ αὐτοῦ δὲ τοῦ νοητοῦ αἰῶνος ἔστι συνιδεῖν τοὺς ἀρτέμονας*, wo unter *ἀρτέμονας* wahrscheinlich chronologisch-astronomische Tafeln (Parapegmen) gemeint sind, möchte ich jetzt frageweise statt des unverständlichen *τ. ἀρτέμονας* vorschlagen zu lesen *τὰς ἀστρονομίας*, indem ich dabei auf die Ber. d. Berl. Ak. 1904, Philos.-histor. Kl. S. 99 Anm. 3 und Diog. L. 9, 47 (= DIELS, Vorsokr. p. 374, 10) verweise, wo als Titel einer Schrift Demokrits genannt wird: *Μέγας ἐνιαυτός ἢ Ἀστρονομίη, παράπηγμα.* Der von Lydus a. a. O. angegebenen Teilung in 7 Zeitabschnitte (*ὧραι, ἡμέραι, ἑβδομάδες, μῆνες, ἐνιαυτοί, καιροί, αἰῶνες*) entsprechen übrigens bei AST, Theol. ar. p. 20, 7 folgende 8: *αἰών, χρόνος, καιρός, ὥρα* (vgl. auch Lyd. a. a. O. 3, 11 p. 110 R.) und *ἔτος, μήν, νύξ, ἡμέρα.*

Die Ansicht des pythagorisierenden Stoikers Sphairos von der Bedeutung der Zahl $28 = 4 \times 7$ findet sich bei Plut. vit. Lyc. 5, 12, wo die Zahl der spartanischen Geronten in echtpythagoreischer Weise erklärt wird mit den Worten: *εἴη δ' ἄν τι καὶ τὸ τοῦ ἀριθμοῦ δι' ἑβδομάδος τετράδι πολλαπλασιασθείσης ἀποτελούμενον, καὶ ὅτι τοῖς αὐτοῦ μέρεσιν ἴσος ὢν μετὰ τὴν ἑξάδα τέλειός ἐστιν.* Vgl. hinsichtlich der „*συμπάθεια*“ der beiden Zahlen 4 und 7 auch den folgenden Abschnitt a. Anf.

Kap. VIII: Die Hebdomadenlehre der Neupythagoreer: S. 142 ff.

Als wahrscheinlich zur Hebdomadentheorie der Neupythagoreer gehörig trage ich hier noch folgende Zeugnisse nach:

Plut. de an. procr. in Tim. 30, 3: *Ἂν οὖν ἀπὸ τῆς μονάδος ἀρξάμενοι τοὺς διπλασίους καὶ τριπλασίους ἐν μέρει τιθῶμεν, ὡς αὐτὸς ὑφηγεῖται* [hier ist von den platonisch-altpythagoreischen Zahlenverhältnissen bei der Erschaffung der Weltseele Tim. p. 35 die Rede, welche in Form eines Λ dargestellt werden sollen, vgl. Kap. 29 und Theo p. 95 Hiller], *γενήσονται κατὰ τὸ(ν) ἑξῆς, ὅπου μὲν τὸ δεύτερον καὶ τὸ τέταρτον καὶ ὄγδοον, ὅπου δὲ τρίτον καὶ ἔννατον καὶ εἰκοστοέβδομον, συνάπαντες μὲν ἑπτά, κοινῆς δὲ λαμβανομένης τῆς μονάδος, ἄχρι τεσσάρων τῷ πολλαπλασιασμῷ προιόντων. Οὐ γὰρ ἐνταῦθα μόνον, ἀλλὰ πολλαχόθι τῆς τετράδος ἡ πρὸς τὴν ἑβδομάδα συμπάθεια γίνεται κατάδηλος.*

Hierher gehört wohl auch der Satz aus des Nikomachos v. Gerasa Traktat



π. πεντάδος bei Ast, Theol. ar. p. 31 oben: *Τριῶν δὲ ὄντων τῶν ζωοποιητικῶν κατὰ τοὺς φυσικοὺς μετὰ τὴν σωμάτωσιν, φυτικοῦ, ψυχικοῦ, λογικοῦ, καὶ τοῦ μὲν λογικοῦ κατὰ τὴν ἑβδομάδα ταssομένου, τοῦ δὲ ψυχικοῦ καθ' ἑξάδα, τὸ φυτικὸν ἀναγκαίως κατὰ τὴν πεντάδα πίπτει, ὥστε καὶ ἀκρότης τις ἡ ἐλαχίστη τῆς ζωότητος ἡ πεντάς κ. τ. λ.* Die in diesen Worten enthaltenen Anschauungen erinnern einerseits an den bekanntlich stark pythagorisierenden Xenokrates, der nach Heinze, Xenokr. p. 123 ebenfalls annahm, daß der Mensch aus *νοῦς*, *ψυχή* und *σῶμα* bestehe, anderseits an Philolaos b. Ast, Theol. ar. p. 55 (vgl. p. 48) = Diels, Vorsokr. p. 244f.: *ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι.* Man erkennt auch hier wieder, wie gut und echt die Quellen sind, aus denen die Neupythagoreer geschöpft haben.

Eine recht merkwürdige Erklärung des Namens *Ἀθηνᾶ* oder *Ἀθάνα* für die Siebenzahl (s. Abh. III S. 143 oben) findet sich bei Jo. Lydus p. 92 R. Sie lautet: *ὅθεν οἱ Πυθαγόρειοι Ἀθηνᾷ τὴν ἑπτάδα ἀνατίθενται· τῇ γὰρ περιόδῳ, φασί, τῆς ἑβδομάδος πάντα ἀθάνατα διασώζεται κ. τ. λ.* Man erkennt daraus abermals, zu welchen Willkürlichkeiten sich die neupythagoreische Philosophie auf dem Gebiete der Etymologie verstiegen hat.

Von einer ziemlichen Bedeutung für die in Abh. III S. 150 Anm. 220 behandelten Zahlen 6, 36 und $216 = 6 \times 6 \times 6$ ist folgende bisher von mir übersehene aus guter altpythagoreischer Quelle stammende Theorie des Nikomachos bei Ast, Theol. ar. p. 40: *Ἐπεὶ δὲ ὁ ἀπὸ τοῦ ς'* [= 6] *κύβος σις'* [= 216 = 6^3] *γίνεται, ὁ ἐπὶ ἑπταμήνων γονίμων χρόνος, συναριθμουμένων ταῖς ἑπτὰ* [schreibe *τοῖς ἑπτὰ μησὶν* oder *ταῖς σι'* = 210] *τῶν ἓξ ἡμερῶν, ἐν αἷς ἀφροῦται καὶ διαφύσεις σπέρματος λαμβάνει τὸ σπέρμα*[197]), *Ἀνδροκύδης δὲ ὁ Πυθαγορικὸς ὁ περὶ τῶν συμβόλων γράψας καὶ Ἀριστόξενος καὶ Ἱππόβοτος καὶ Νεάνθης, οἱ κατὰ τὸν ἄνδρα ἀναγράψαντες, σις'* [= 216] *ἔτεσι τὰς μετεμψυχώσεις τὰς αὐτῷ συμβεβηκυίας ἔφασαν γεγονέναι· μετὰ τοσαῦτα γοῦν ἔτη εἰς παλιγγενεσίαν ἐλθεῖν Πυθαγόραν καὶ ἀναζῆσαι ὡσανεὶ μετὰ τὴν πρώτην ἀνακύκλωσιν καὶ ἐπάνοδον τοῦ ἀπὸ ἓξ ψυχογονικοῦ κύβου, τοῦ δ' αὐτοῦ καὶ ἀποκαταστατικοῦ διὰ τὸ σφαιρικόν, ὡς δὲ καὶ ἄλλο⟨ι?⟩ διὰ τούτων ἀνάζησιν ἔσχε κ. τ. λ.* Wie ich schon Abh. III S. 212 ausgesprochen habe, liegt es vom Standpunkte der Pythagoreer aus außerordentlich nahe, die *παλιγγενεσία* oder *μετεμψύχωσις* als eine Parallele zur gewöhnlichen irdischen *γένεσις* oder *ψυχογονία* anzusehen und anzunehmen, daß die Zahl von 216 Tagen, die der menschliche Embryo von der Zeugung an bis zur Geburt un-

197) Gemeint sind wohl dieselben 6 Tage, von denen es in dem Traktat über die Siebenzahl b. Ast, Theol. ar. p. 48, 11 heißt: *ἐν ὅσαις ἡμέραις* [= *σι'* = 210] *οἱ ἑπταμήνιοι ζωογονοῦνται παρὲξ τῶν ἓξ ἡμερῶν, δι' ὅσων ἡ τοῦ ὑγροφόρου ὑμένος σύστασις ἐδείχθη πρώτιστα φαίνεσθαι, σὺν δ' ἐκείναις κύβος ἂν εἴη ἀποκαταστατικὸς καὶ σφαιρικός, ὃς ἀποτελειοῦται τοῖς οἰκείοις μέρεσιν ἴσον τοῦ ἓξ ψυχικοῦ ἀριθμοῦ.* Ähnlich sagt Censorin 11 in dem vom partus minor der Pythagoreer handelnden Abschnitt: [partus] minor senario maxime continetur numero. nam quod ex semine conceptum est, sex... primis diebus umor est lacteus, deinde proximis octo sanguineus, doch unterscheidet sich dies Endergebnis für den partus minor von den 216 Tagen bei Ast a. a. O. dadurch, daß hier noch 6 Tage für die Entwicklung des Samens nach der Zeugung zu den 7 Monaten der *ζωογόνησις* hinzukommen.



sichtbar im Mutterleib zubringt, genau der Zahl von Jahren entspricht, welche die körperlose Seele nach dem Tode des Menschen bis zu seiner Wiedergeburt im Jenseits (Hades) zubringen muß.

Wenn Jamblichos nach Proklos in Tim. p. 299 D (vgl. Zeller, Philos. d. Gr.² III, 2 S. 628) 21 Weltbeherrscher (*ἡγεμόνες*) und dem entsprechend 42 Ordnungen von Naturgöttern (*θεοὶ γενεσιουργοί*) annimmt, so erklären sich diese beiden hebdomadischen Zahlen $21 = 3 \times 7$ und $42 = 6 \times 7$, wie schon Zeller a. a. O. Anm. 4 erkannt hat, ebenso wie auch die von ihm für sein System angenommenen dodekadischen Zahlen 12, 36 und 72 einfach aus astrologischen Einflüssen: „die 21 *ἡγεμόνες* (von denen wir aber durch Proklos nichts Näheres erfahren) sind das triadische Multuplum der 7 Planeten" (Zeller a. a. O.). Ganz ähnlich haben wir wohl auch die Hebdomas von *θεοὶ νοεροί* zu erklären, die nach Prokl. 94ᶜ neben den an orphische Zahlbestimmungen (s. oben S. 49) erinnernden 3 Triaden in der Götterordnung Jamblichs eine Rolle spielt (vgl. Zeller a. a. O. S. 624 Anm. 2).[198])

Ich kann diesen von den Hebdomaden der Neupythagoreer handelnden Abschnitt nicht abschließen, ohne noch einmal auf die von Zeller und Diels (Vorsokr. 277, 8) für eine [neupythagoreische?] Fälschung frühestens aus alexandrinischer Zeit erklärte Schrift des Proros *π. ἑβδομάδος* zurückzukommen, deren altpythagoreischen Inhalt und Ursprung ich bereits Abh. III S. 39f. Anm. 64; S. 127 u. 144 wahrscheinlich zu machen versucht habe. Die bisher von mir für deren Echtheit angeführten Gründe waren kurz folgende:

a) Die in dieser Schrift ausgesprochene Etymologie von *ἑπτάς* = *σεπτάς* von *σέβεσθαι* und deren Zusammenhang mit lat. septem spricht durchaus nicht gegen altpythagoreischen Ursprung, weil sich ähnliche Etymologien von Zahlwörtern auch bei den Orphikern sowie bei Philolaos und Heraklit nachweisen lassen (Abh. III S. 40 Anm. 63) und eine Bekanntschaft mit den italischen Dialekten bei einem Altpythagoreer Unteritaliens ja ganz natürlich ist.[199])

b) Wie ich Abh. III S. 127 Anm. * u. S. 144 wahrscheinlich zu machen gesucht habe, hat kein Geringerer als Poseidonios, dem Philo de mu. opif. cap. 42 die Etymologie von *ἑπτάς* = *σεπτάς* und die Annahme einer Verwandtschaft mit lat. septem entnahm, die Schrift des Proros benutzt und für echt gehalten.

---

198) Procl. a. a. O. 94ᶜ: (*Ἰάμβλιχος*) *μετὰ τὰς νοητὰς τριάδας καὶ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομάδι τὴν τρίτην ἐν τοῖς πατράσιν ἀπονέμει τῷ δημιουργῷ τάξιν. τρεῖς γὰρ θεοὺς εἶναι τούτους καὶ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις ὑμνουμένους.* Vgl. Damasc. c. 94 S. 294: *ὁ ἑπταχῇ προιὼν ὅλος δημιουργὸς παρὰ τοῖς Χαλδαίοις.* c. 96 S. 295: *οἱ ἑπτὰ δὶς ἐπέκεινα δημιουργοὶ παρὰ τοῖς θεουργοῖς.* Julian orat. 5, 172 D: *εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἁψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτάκτινα θεὸν* [= Helios?] *ἐβάκχευσεν, ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχάς.*

199) Daß die bei Ast, Theol. ar. p. 43 dem Zitat aus Proros angefügten von mir in eckige Klammern eingeschlossenen Worte [*διὸ καὶ ἐξεπίτηδες — λεληθότως ἐκφωνεῖσθαι σεπτά*] der törichte Zusatz eines späten Neupythagoreers sind, geht daraus hervor, daß die beiden anderen Schriftsteller, welche die Etymologie des Proros (*ἑπτάς* = *σεπτάς* = lat. septem) erwähnen und nachweislich aus Poseidonios geschöpft haben, nämlich Philo de mu. op. 42 und Macrob. in so. Scip. 1, 6, 45 von jener törichten Begründung nichts wissen.



Zu diesen beiden von mir schon früher zugunsten des Proros π. ἑβδ. geltend gemachten Gründen kommen noch zwei neue, die ich hiermit zur Erwägung stellen möchte: nämlich

c) der eigentümliche Inhalt der von mir als vorpythagoreisch erwiesenen pseudo-hippokratischen Schrift π. ἑβδομάδων beweist, daß eine altpythagoreische Schrift ähnlichen Inhalts an sich wohl denkbar und wahrscheinlich ist.

d) Hierzu füge ich jetzt noch das wichtige Zeugnis Syrians in vol. V der Berliner Aristotelesausgabe (Suppl. d. Schol. in Aristot. p. 940ᵇ 28) in seinem Kommentar zu der bekannten von der Hebdomadentheorie der Altpythagoreer handelnden Stelle der aristotelischen Metaphysik (s. Abh. III S. 26). Es lautet: *ἐπεὶ δὲ Πρῶρος μὲν ὁ Πυθαγόρειος πολλὰ καὶ σεμνὰ* [Anspielung auf die Etymologie *ἑπτάς* = *σεπτάς*?] *καὶ θεοπρεπῆ περὶ ἑπτάδος εἰπὼν οὐδεμιᾷ τοιαύτῃ χρῆται ἀποδόσει, δείκνυσι δὲ συνετῶς ὅπως ἡ φύσις δι' ἑπτὰ ἐτῶν ἢ μηνῶν ἢ ἡμερῶν πλεῖστα τοιούτων* [*πλεῖστα ὅσα τῶν? τὰ πλεῖστα ὡσαύτως τῶν —?*] *πραγμάτων τελειοῖ ἢ μεταβάλλει.*[200]) Aus diesem wichtigen Zeugnis Syrians ersehen wir also, was — abgesehen von der Gleichsetzung von *ἑπτάς* mit *σεπτάς* — der wesentliche Inhalt der Schrift des Proros gewesen ist, nämlich eine durchaus rationelle hebdomadische Fristenlehre, die nach Jahren, Monaten und Tagen geordnet war. Bei den hebdomadischen *ἔτη* haben wir natürlich an eine der solonischen oder altionischen (s. die hippokratische Schrift π. ἑβδομάδων) ähnliche Theorie von den hebdomadisch geordneten Stufenjahren zu denken, bei den *μῆνες* in erster Linie an die sehr alte sicher auch vorpythagoreische Lehre von der Entwicklung der Kinder vor und nach der Geburt, sowie von der Lebensfähigkeit der *ἑπτάμηνοι*, bei den *ἡμέραι* endlich vornehmlich an die Bedeutung des siebenten (kritischen) Tages für Krankheiten aller Art, sowie an die zahlreichen bei Aristoteles, Plinius usw. erhaltenen, höchst wahrscheinlich aus uraltem Volksglauben oder aus der altpythagoreischen Literatur geschöpften Notizen, die von der Bedeutung der Siebenzahl auf den Gebieten der Zoologie, Biologie[201]), Botanik, Landwirtschaft usw. handeln (s. Abh. III S. 37, S. 90ff.). Daß diese Annahmen durchaus nicht zu kühn sind, ersehen wir vor allem aus der Theorie des Altpythagoreers Hippon v. Metapont, der unter anderem nach dem Zeugnis Censorins (7, 2) gelehrt hat: a septimo ad decimum mensem nasci posse ... nam septimo partum iam esse maturum eo quod in omnibus numerus septenarius plurimum possit, si quidem septem formemur mensibus additisque alteris recti consistere incipiamus et post septimum mensem dentes nobis innascantur idemque post septimum cadant annum, quarto decimo autem pubescere soleamus etc.

Im Hinblick auf alle diese Erwägungen können wir also nach wie vor behaupten, daß bis jetzt kein Grund vorliegt, die Schrift des Proros π. ἑβδομάδος für eine spätere Fälschung zu halten, zumal da kein Geringerer als Poseidonios sie für echt gehalten und zitiert zu haben scheint.

---

200) Ich habe Abh. III S. 37 diese Stelle nach dem Vorgange Lobecks (Agl. p. 724) leider nur in der nach schlechteren Hss. gefertigten lateinischen Übersetzung des Bagolini wiedergegeben: hier ist aus *Πρῶρος ὁ Πυθ.* Pythagoras geworden.

201) Daß sich die Pythagoreer außer mit den *ἄστρων περίοδοι* etc. auch mit den *ζώων γενέσεις* beschäftigt haben, bezeugt u. a. der Verf. der pseudoplutarchischen Schrift de vita et poes. Hom. 145 u. ob. S. 133.



Kap. IX: Die Hebdomadenlehre der Astrologen: S. 156 ff.

Zu diesem Abschnitt habe ich nur Weniges nachzutragen, und zwar: 1. die astrologische Theorie von den ἑπταμηνιαῖοι und ὀκτάμηνοι bei Aët. 5, 18, 7 = Doxogr. p. 429, 13 ff.: *Οἱ δὲ μαθηματικοὶ τοὺς ὀκτὼ μῆνας ἀσυνδέτους φασὶν εἶναι πάσης γενέσεως, τοὺς δὲ ἑπτὰ συνδετικούς· τὰ δὲ ἀσύνδετα ζῴδιά ἐστιν, ἐὰν τῶν οἰκοδεσποτούντων ἀστέρων τυγχάνῃ· ἐὰν γάρ τις τούτων τὴν ζωὴν καὶ τὸν βίον κληρώσῃ, δυστυχεῖς καὶ ἀχρόνους σημαίνει· ἀσύνδετα δ' ἐστὶ ζῴδια ὀκτὼ ἀριθμούμενα, οἷον κριὸς πρὸς σκορπίον ἀσύνδετος ... διὰ τοῦτο καὶ τὰ ἑπτάμηνα ὄντα καὶ δεκάμηνα γόνιμα εἶναι· τὰ δὲ ὀκτάμηνα διὰ τὸ ἀσύνδετον τοῦ κόσμου φθείρεσθαι.* Vgl. Censorin de d. nat. 8, 1: Sed nunc Chaldaeorum ratio breviter tractanda est, explicandumque cur septimo mense et nono et decimo tantummodo posse homines nasci arbitrentur ... ib. 10: at a septimo zodio, quod est contrarium, plenissimus potentissimusque conspectus quosdam iam maturos infantes educit, qui septemmestres appellantur, quia septimo mense nascuntur. at si intra hoc spatium maturescere uterus non potuerit, octavo mense non editur (ab octavo enim signo ut a sexto inefficax visus), sed vel nono mense vel decimo (vgl. ib. 7, 6) ... itaque secundum hanc rationem ἑπτάμηνοι nascuntur κατὰ διάμετρον, ἐννεάμηνοι autem κατὰ τρίγωνον, δεκάμηνοι vero κατὰ τετράγωνον.

2. Zu dem in Anm. 242 über die Bedeutung der siebenten Tagesstunde Gesagten füge ich jetzt hinzu, daß noch heute im Islam diese Stunde als die Zeit des åsr gilt, wo 70000 (!) Engel mitbeten, wo Eide geleistet werden, wo Gott Gericht hält über die Menschen. Ebenso in der jüdischen Kabbala. Schon nach dem ursprünglich griechischen Testamentum Adami werden die Gebete der siebenten Stunde von Gott erhört (Goldziher im Arch. f. Rel.-W. 9 S. 293 ff. u. 300 f.). — Zur Lehre von den 7 Todsünden S. 173 f. A. 245 s. jetzt M. Gothein im Arch. f. Rel.-W. X (1907) 416 ff.

Kap. X: Hebdomadische Miscellen: S. 175 ff.

Die S. 179 behandelte Lehre von den 7 größten Inseln kann jetzt noch weiter ergänzt werden durch den Hinweis auf Aristot. de mundo 3 p. 393^a, 12 und Diodor 5, 17, wo ebenfalls Sikelia, Sardo, Kyrnos, Kreta, Euboia, Kypros, Lesbos genannt werden. (Vgl. auch den kürzlich von Diels in der Abh. d. Berl. Ak. 1904 II herausgegebenen Laterculus Alexandrinus S. 10 u. Hygin. f. 276).[202])

Vielleicht sind den geographischen und topographischen Hebdomaden (S. 180 f.) auch die 7 Hügel (septimontium) Roms und Konstantinopels beizuzählen (vgl. Drerup im Lit. Zentralbl. 1906, 1802), wenn es auch an sich fast sicher scheint, daß es sich hier ursprünglich nur um eine zufällige, nicht um eine bedeutungsvolle Hebdomade handeln kann.

---

202) Eine enneadische Parallele zu den 7 größten Inseln bilden die 9 Kykladen des Dionys. Calliph. Descr. Gr. 130 ff. und Hygin f. 276 (Andros, Myconos, Delos, Tenos, Naxos, Seriphus, Gyarus, Paros, Rhene oder Keos, Kythnos, Seriphos, Siphnos, Kimolos, Delos, Mykonos, Tenos, Andros). Daß hier wirklich eine Enneadentheorie vorliegt, ersieht man nicht bloß aus dieser Differenz zwischen Dionysios und Hygin, sondern namentlich auch aus der Tatsache, daß die Zahl der Cykladen nach Artemidoros 15, nach Strabon und anderen (ἡ Δωδεκάνησος!) 12, nach Mela 11, nach Plinius 13 beträgt (s. Bursian, Geogr. v. Gr. II 348 Anm. 1).



Zu der aus Ammianus in Anm. 257 angeführten Nachricht, daß das Heptastadium von Alexandria in 7 Tagen erbaut sei, so daß auf jeden Tag der Bau einer Strecke von einem Stadium entfiel, bemerke ich jetzt, daß etwas ganz Ähnliches von Curtius, hist. Alex. M. 5, 1, 26 hinsichtlich der Mauern Babylons berichtet wird (singulorum stadiorum structuram singulis diebus perfectam esse memoriae proditum est). Hier wie dort handelt es sich wohl um eine echt orientalisch-märchenhafte Übertreibung von typischem Charakter.

Mehrerer z. T. erheblicher Korrekturen bedürfen die beiden auf S. 188f. mitgeteilten Tabellen, auf denen ich die mir s. Z. bekannt gewesenen Listen der ἑπτὰ θεάματα zusammengestellt habe. Ich lege meinen Ergänzungen und Korrekturen vor allem die mir erst jetzt zugänglich gewordene Ausgabe der Philonischen Schrift de VII orbis spectaculis von Orelli sowie SCHOTTS Quaestiones de VII orbis spect., Ansbach 1891 (s. auch die daselbst am Schlusse beigegebene tabellarische Übersicht sämtlicher Listen) zugrunde. Nach SCHOTT a. a. O. S. 5 u. 17 (s. auch die Tabelle am Schlusse Reihe 2) ist es sehr wahrscheinlich, daß die bei Ampelius 8 mitgeteilte Liste der 7 Wunderwerke ebenso wie die des Hyginus, Cassiodorius und Vibius Seq. aus Varros Hebdomades entlehnt war und ursprünglich so lautete[203]): 1. Ephes. templ. — [2. Mausoleum][204]). — 3. Coloss. Rhod. — 4. Juppiter Olymp. — 5. Domus Cyri. — 6. Murus Babylon. — 7. Pyramides. — Ferner gehört zu den vollständigen Listen auch die des Philon v. Byz., der aufzählt: 1. κῆπος κρεμαστός. — 2. πυραμίδες. — 3. Ζεὺς Ὀλύμπ. — 4. ὁ ἐν Ῥόδῳ κολοσσός. — 5. τείχη Βαβυλῶνος. — 6. ὁ ἐν Ἐφέσῳ ναὸς τ. Ἀρτ. — 7. τὸ ἐν Ἁλικ. Μαυσωλεῖον (s. pag. 2 Orelli). — Sodann fehlen noch in der Liste des Strabon das τεῖχος Βαβυλώνιον und die πυραμίδες (Strabo 738 u. 808), in der des Eustathios der Koloß von Rhodos und die babylonische Mauer (s. Eust. zu Dion. Per. v. 505 u. 1005). Was endlich das in der Liste des Epigramms Anthol. Pal. 9, 656 und im Codex Matrit. LXVII^{b} genannte Ῥουφίνιον ἄλσος ἐν Περγάμῳ anlangt, das ich S. 188 Reihe XV G und H fälschlich mit dem großen Gigantenaltar zusammengestellt habe, so verdanke ich ILBERG den Hinweis auf Galen. II p. 224f. Kühn und Aristides II p. 432, 29 Keil (s. ILBERG in N. Jahrb. f. d. Alt. 1905 (XV) 279, 2).

Den Gruppen von 7 Lyrikern, Tragikern usw., die ich S. 194f. besprochen habe, ist jetzt hinzuzufügen die Liste der 7 μηχανικοί im Laterculus Alexandr. b. DIELS Abh. d. Berl. Ak. 1904 II p. 9.

Endlich waren auf S. 198 noch zu erwähnen die septem artes liberales des Augustinus und Martianus Capella; s. darüber oben Abh. IV S. 128f.[205])

---

203) Daß die genannten Schriftsteller aus derselben Quelle schöpfen, geht schon daraus hervor, daß sie alle dieselbe Reihenfolge aufweisen (s. ORELLI p. 142f. SCHOTT p. 20).

204) Das Mausoleum fehlt bei Ampelius, muß aber in der von WÖLFFLIN durch Sternchen bezeichneten Lücke gestanden haben.

205) Nachträglich mache ich nochmals (s. Abh. II S. 88ff.) auf die große Rolle aufmerksam, welche die Siebenzahl in den ältesten Sagen der Kelten (Iren) spielt. Diese Tatsache ist um so beachtenswerter als für die große Bedeutung der heiligen 7 in den so altertümlichen keltischen Sagen babylonischer, jüdischer und christlicher Einfluß so gut wie ausgeschlossen scheint. Auch hier hat man wiederum den Eindruck, daß die Heiligkeit der Sieben zunächst auf



XI. Zu Abh. III Anh. I (s. Abh. III S. 198).

S. 199f. (vgl. Abh. I S. 5 Anm. 10 und Abh. II S. 76) füge zu den Zeugnissen für den 27tägigen Mondmonat der Pythagoreer usw. noch hinzu Plut. de an. procr. in Tim. 14.

S. 203 (vgl. Abh. I S. 7 Anm. 20 und Abh. II S. 77) füge hinzu Schurtz, Urgesch. d. Kultur (1900) S. 633, der die 5- oder 10tägige „Fingerwoche" auch bei den heidnischen Skandinaviern, den Negern Guineas und den Javanen nachweist. Nach Schurtz a. a. O. S. 633 scheinen 6- und 9tägige Wochen vereinzelt im Küstengebiete Guineas vorzukommen.

Zu S. 211: Solche Zahlangaben wie die 7777 von Kleomenes getöteten Argiver, die 7777 Jahre des μέγας ἐνιαυτός (S. 209), die 33333 Städte des Ptolemaios (Theocr. 17, 82ff.), die 9999 Pagoden der indischen Stadt Pagan (Berl. Tagebl. v. 28./4. 1907) setzen, wie mir scheint, den Gebrauch des Neunerrechenbrettes voraus, das solche Zahlen in ähnlicher Weise darzustellen vermag, wie wir jetzt mit unseren arabischen Ziffern. Übrigens erinnert das ungeheure hebdomadische Opfer von 7777 Männern sowohl an die apollinischen Männerhekatombe im thessalischen Kult des Apollon Kataibasios (Nilsson, Gr. Feste 169f.) als auch an die 300 von Aristomenes zu Ehren des Zeus Ithomatas geopferten Spartaner (Nilsson a. a. O. S. 32).

Zu S. 215 oben (vgl. Abh. II S. 20) füge zu den Zeugnissen für die Beziehung der Siebenzahl zum Apollonkult noch hinzu Jo. Lyd. p. 96 R.: ὁ ἕβδομος ἀριθμὸς Ἡλίου ἐστίν; vgl. ebenda p. 72, wo die Sieben auf Apollon (= Helios) bezogen wird. — Ebenso können die Beziehungen des Zeus zur Siebenzahl (Abh. II S. 29) noch vermehrt werden durch den Hinweis auf die 7 Gemahlinnen des Gottes bei Hesiod Theog. 886—921, die schwerlich eine so bedeutungslose Hebdomade darstellen wie z. B. die sieben Könige Roms.

---

dem siebentägigen Viertel des 28tägigen Mondmonats beruht. Ich entnehme die folgenden Belege samt und sonders dem 1905 erschienenen Werke E. Windischs, 'Die altir. Heldensage Táin Bócúalinge', das ich in Abh. II S. 88ff. noch nicht zitieren konnte. Hier erscheint eine regelmäßige Frist von sieben Nächten (404), eine solche von 7 Jahren (1253; 1381), insofern der irische Nationalheros Cuchulinn seine ersten Heldentaten als Knabe von 7 Jahren oder im siebenten Lebensjahre verrichtet. Ferner hat dieser Cuchulinn nach 1371ff. 7 Zehen an jedem seiner 2 Füße, 7 Finger an jeder seiner 2 Hände (vgl. damit die siebenfingerige Hand [Gottes?] auf einem babylonischen Zylinder b. Nielsen, Die altarab. Mondreligion etc. S. 155. Hehn, Siebenzahl und Sabbat S. 17), 7 Pupillen in jedem seiner 2 Königsaugen und 7 Edelsteine aus Glanz des Auges in jeder Pupille. Ferner dient die Siebenzahl öfters zu Wertbestimmungen, namentlich von kostbaren Wagen, die 3 × 7 oder 4 × 7 Cumal (= Sklavinnen) wert sein sollen (45; 97; 2268). Eine große Schlacht erfolgt am 7. Tage des Frühlings (S. 898); 163 und 439 werden wiederholt erwähnt 7 Mane mit ihren 7 Tricha cét (= 30 hundert Mann); ebenso 7 Vizekönige von Munster, siebenmal zwanzig plus 10 (also 150) freche nackte Weiber, die dem Cuchulinn völlig nackt entgegentreten müssen, um ihn zu faszinieren (1358). Vgl. auch das Webinstrument von „weißer Bronze mit seinen 7 Stücken von rotem Gold" Z. 204.

S. 215 unten (vgl. Abh. II S. 36 Anm. 80) sind den Zeugnissen für das hohe Alter der 7saitigen Lyra nach hinzuzufügen die Abbildungen einer 5- und einer 7saitigen Harfe[205a]) auf einer „6000 Jahre alten babylonischen Vase, ausgegraben von Prof. E. I. BANKS (Chicago) in Bismya"; s. Dresdener Anzeiger vom 3. Mai 1907 S. 3.

S. 221 füge der Bemerkung des Catal. cod. astrol. graec. V S. 108ff. über den Einfluß des zu- und abnehmenden Mondes auf alle terrestrischen Dinge noch hinzu Sext. Emp. πρὸς φυσ. α′ = 409, 20 Bekker: *κατὰ γὰρ τὰς τῆς σελήνης αὐξήσεις καὶ φθίσεις πολλὰ τῶν τε ἐπιγείων ζῴων καὶ θαλασσίων φθίνει τε καὶ αὔξεται, ὁμπώτεις τε καὶ πλημμυρίδες περί τινα μέρη τῆς θαλάσσης γίνονται.*

205[a]) Vgl. damit unten Anm. 209 unsere Bemerkungen über das hebdomadische und pentadische Zahlensystem bei den Sumerern und Babyloniern!

X.

Anhang II.

Über JOH. HEHNS „Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament, eine religionsgeschichtliche Studie"

(= Leipziger Semitistische Studien II 5, herausgegeben von A. FISCHER und H. ZIMMERN. Leipzig 1907).

In Abh. II S. 73 schrieb ich: „Es erscheint wünschenswert, daß über die Sieben- und Neunzahl und deren Verhältnis zueinander auch auf dem Gebiete anderer Religionen, insbesondere der indischen, persischen, germanischen, ähnliche Untersuchungen wie die vorliegende angestellt werden, um beurteilen zu können, ob nicht hie und da die beiden Zahlen eine ähnliche Entwicklung gehabt haben wie bei den Griechen". Und Abh. III S. 3 Anm. 1 fügte ich dem hinzu: „Wie berechtigt es ist, die Griechen das „theoretischste" Volk der Welt zu nennen, erkennt man namentlich dann, wenn man erwägt, daß die Juden, obwohl in deren heiligen Schriften die Siebenzahl mindestens dieselbe Rolle spielt wie in der Religion der Griechen, doch niemals, so viel wir wissen, zu einer Theorie von der Siebenzahl gelangt sind. Sogar noch heutzutage fehlt es meines Wissens an einer gründlichen wissenschaftlichen Untersuchung der „Hebdomaden" des Alten und Neuen Testaments, die manches interessante Ergebnis zutage fördern dürfte, namentlich dann, wenn sie vom vergleichenden Standpunkt[206]) aus unternommen wird."

Der erste der beiden von mir ausgesprochenen Wünsche ist wenigstens teilweise erfüllt worden durch den im 25. Bande der Revue Celtique [1904 p. 113ff.] erschienenen, im Januar 1904 in einer Sitzung der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres verlesenen Aufsatz des ausgezeichneten französischen Keltologen J. LOTH, worin dieser in direktem Anschluß an meine „Enneadischen und hebdomadischen Fristen" nicht bloß einen 27tägigen in 3 Wochen zu je 9 Tagen (nomad) zerfallenden Monat, sondern auch genau denselben Konkurrenzkampf zwischen dem enneadischen und hebdomadischen Prinzip, der für die Griechen so charakteristisch ist, für die alten Kelten in zahlreichen Spuren nachgewiesen hat (Genaueres darüber s. in Abh. II S. 88ff.).[207]) Hoffentlich ermutigen die schönen Er-

---

206) Natürlich dachte ich dabei vor allem an eine gründliche Vergleichung der jüdischen Hebdomaden mit den babylonischen und griechischen.

207) Ich benutze diese Gelegenheit hier das nachzutragen, was WINDISCHS altirische Heldensage Táin Bócúalinge (Leipzig 1905) für unsere Kenntnis der altkeltischen Neunzahl ergeben hat. Vor allem kommen hier abermals die Belege für nomad = 9tägige Woche in Betracht, aus denen zugleich ersichtlich ist, daß die enneadische Frist auch noch weitere enneadische Bestimmungen er-

gebnisse LOTHS andere Gelehrte dazu bald das gleiche Problem auch auf den Gebieten des Indischen, Persischen, Germanischen usw., wo das einschlägige Material in viel reicherer Fülle zu Gebote steht als auf dem Boden des Keltischen, in Angriff zu nehmen und zu lösen.

In noch weit höherem Maße als der erste der eben bezeichneten Wünsche ist aber der zweite nunmehr erfüllt worden durch das oben in der Überschrift dieses II. Anhanges genannte, unmittelbar vor dem Abschlusse der „Enneadischen Studien" erschienene Buch JOH. HEHNS, auf dessen lehrreichen Inhalt hier kurz hinweisen zu können mir schon deshalb eine große Freude ist, weil durch HEHN meine eigenen Ergebnisse, soviel ich sehe, fast allenthalben bestätigt werden.

Vor allem ist hervorzuheben, daß HEHN in seiner Studie über die Siebenzahl bei den Babyloniern und den Juden von sehr umfassenden, an Vollständigkeit — soweit bei der babylonischen Literatur von einer solchen bis jetzt die Rede sein kann — nichts zu wünschen übrig lassenden Materialsammlungen ausgeht und dabei niemals unterläßt die babylonischen Hebdomaden einerseits mit den jüdischen andererseits mit den griechischen zu vergleichen. Die wichtigsten dabei von ihm gewonnenen Resultate sind kurz folgende:

a) Der Ursprung der Sieben als „heiliger" Zahl bei den Babyloniern und Juden ist nicht, wie die meisten Assyriologen und Semitisten bisher angenommen haben, in dem Kult der sieben Planeten zu suchen, weil, wie auch SCHIAPARELLI (Astronomie i. A. T. 117f.) ausgeführt hat, die Zusammenfassung der 7 Wandelsterne zu einer Einheit weder an und für sich so nahe lag, noch so alt, noch endlich so bedeutsam ist, wie bisher vorausgesetzt wurde; denn die Gruppe der sieben Planeten taucht erst in der Zeit des Asurbanipal auf[208]), als der babylonische Kult der Siebenzahl in den mannigfaltigsten Formen schon längst entwickelt war (S. 44—50; vgl. damit Abh. I S. 71 und II S. 74 Anm. 165). —

b) Vielmehr haben wir den Grund für die Heiligkeit der Siebenzahl in Babylon sowohl wie in Judäa in den siebentägigen Phasen des Mondes, der großen Himmelsuhr, zu erblicken, der schon Taf. V, 12ff. des babylonischen Weltschöpfungsepos als der Zeitmesser geschildert wird (S. 59):

---

zeugt hat; vgl. z. B. S. 422 Z. 2921ff., wo von 3 × 9 = 27 Söhnen des Calatín Dána erzählt wird, daß jeder von ihnen verwundete Gegner entweder sofort oder spätestens vor Ende des 9. Tages gestorben sei; ebenso S. 424 Z. 2938ff. — Eine weitere enneadische Frist wird durch die vielfach erwähnte neunte Stunde des Tages bezeichnet (vgl. Z. 1534. 1539. 1735. 1756. 3614. 3618. 3709. 6067), die offenbar einen kritischen (entscheidenden) Charakter trägt. Auch kommen mehrfach Gruppen von neun Männern (Läufern = nonbor) vor: Z. 99. 123. 131. S. 287. S. 104 Anm. 6. — Ganz eigenartig sind auch die Spiele oder Jongleurkunststücke mit 9 Äpfeln, (Kugeln, die einigermaßen an unsere 9 Kegel erinnern) oder 9 Schwertern, 9 silbernen Schilden (S. 278 Anm. 2), oder mit 3 × 9 Spießen (S. 286 Anm. 1).

208) „So oft auch in den Keilschriften die sieben Götter vorkommen (vgl. S. 19ff.), so sind doch nie speziell die 7 Planetengötter gemeint; diese zu den Beherrschern des Zeitenlaufs erhoben zu haben, dürfen wir wohl erst der alexandrinischen Spekulation zuschreiben, die das babylonische und jedenfalls auch persisches Material aufnahm und zu neuen Formen gestaltete" (S. 51f.).



Den Nannar ließ er erglänzen, unterstellte ihm die Nacht,
bestimmte ihn als Nachtwesen zu bestimmen die Zeit.
Monatlich ohne Aufhören bildete (?) er ihn mit der Königsmütze.
Am Anfang des Monats leuchte über das Land,
Die Hörner zeige zur Bestimmung von 6 Tagen,
am 7. Tage zei[ge] die Mütze h[alb]!
Am 14. [Tage] soll gegenüberstehen die [erste?] Hälfte.[209])

Daß diese von 7 zu 7 Tagen wechselnden Phasen des Mondes nach dem Glauben der Babylonier und Juden ebenso wie (vgl. meine Darlegungen) nach der Anschauung der Griechen und anderer Völker einen wunderbaren Einfluß auf alles Wachsen und Abnehmen, auf Menstruation und Entbindung, Gesundheit und Krankheit geäußert haben, das ist auch die Meinung HEHNS S. 61. Er fügt (S. 62) hinzu: „Wie die Sonnenzahl 60 oder 6 auch in das Maß- und Gewichtssystem der Babylonier eingeführt wurde, damit „der Grundsatz der prästabilierten Harmonie des Weltalls auch in den irdischen Maßverhältnissen ausklingen sollte", so bildete sich auch das hebdomadische System. Der Saros ist ursprünglich der Zyklus, die Periode, dann die Gesamtheit, Vollzahl [der Grieche würde ihn in dieser Bedeutung noch treffender als ἀριθμὸς τέλειος bezeichnen]. So wurde auch der Zeitraum von 7 Tagen zunächst als die „Fülle" im Sinne der vollen Periode, des Zyklus, gefaßt und dann auf alle Verhältnisse übertragen. Etwas Siebenfaches ist etwas Vollständiges, ein Ganzes. Die von der 7tägigen Mondperiode abgeleitete „Sieben" entwickelt sich so zur symbolisch-mystischen Zahl in ähnlicher Weise, wie aus der Beobachtung des Sonnenkreises das Sexagesimalsystem entstand."

---

209) Den hier und auch sonst mehrfach (s. S. 106 ff.) deutlich gekennzeichneten Wochen von 7 Tagen stehen an andern Stellen 5tägige Wochen (πενθήμερα) gegenüber, in denen ich die älteste (sumerische?) Einteilung des 30tägigen Monats erblicken möchte. Diese werden S. 114 nach III R 55 Nr. 3 so charakterisiert: „Sin ist bei seinem Erscheinen, vom 1. bis zum 5. Tage, (also) 5 Tage, Sichel (UD — SAR = azqaru) — Anu; vom 6. bis zum 10. Tage, (also) 5 Tage, Niere (?) (kalītu) — Ea; vom 11. bis zum 15. Tage, 5 Tage, bedeckt er sich mit der glänzenden Königsmütze (agu tašrīẖti ippirma) — Bel." Man ersieht aus diesen Vergleichen der von 5 zu 5 Tagen wechselnden Mondgestalten mit bestimmten Formen des gewöhnlichen Lebens (Sichel, Niere (?), Königsmütze), wie scharf und genau die Alten die verschiedenen Mondphasen, und zwar nicht nur die hebdomadischen, sondern auch die pentadischen und wohl auch die enneadischen, (s. oben S. 68) zu beobachten und zu charakterisieren verstanden haben. Dies dürfte auch für unsere oben S. 102 angestellten Erwägungen in Betracht zu ziehen sein. Im Zusammenhang mit dieser fünftägigen Woche steht natürlich auch das uralte Pentadensystem der Sumerer, das schon aus dem sumerischen Ausdruck für 7 (imina = ia 5 + min 2) = 5 + 2, von 9 (ilimme) = 5 + 4 hervorleuchtet (HEHN S. 53). Dieses Nebeneinander der Fünfer- und der Siebenerwoche, des Pentaden-, Hebdomaden- und Hexadensystems in Babylonien ist eine deutliche und lehrreiche Analogie zu der Siebener-, Neuner- und Zehnerwoche bei den Griechen und weist sowohl auf verschiedene Kulturperioden wie auf verschiedene mit einander verschmolzene Stämme oder Nationen hin (vgl. oben S. 7 Anm. 8).

c) Daß in der Tat dem Sumerer, Assyrer und ältesten Juden die Sieben die Zahl der vollendeten Periode, des vollendeten Ganzen (des *κόσμος* im Sinne der Griechen, also des Universums), oder, um griechisch zu reden, der *ἀριθμὸς τέλειος κατ' ἐξοχήν* war, beweist HEHN sehr schön zunächst aus der Gleichsetzung der Siebenzahl mit kiššatu d. i. 'Gesamtheit, Alles' auf der Tafel K. 2054 des Britischen Museums = VR 30 Nr. 1 = CT XVIII 29f. (HEHN S. 4ff.), sodann aus gewissen Anwendungen der Zahl 7, wo es gilt das Universum (S. 8ff.) oder die höchste Steigerung, Fülle und Kraft (S. 16ff.) oder bei Aufzählungen deren Abgeschlossenheit und Vollständigkeit zu bezeichnen (S. 18ff.). S. 19ff. weist HEHN nach, daß unter der so häufig in den Texten genannten „Siebengottheit“ keineswegs die Planetengottheiten, sondern vielmehr die Gesamtheit der Götter oder dasselbe zu verstehen ist, was der Grieche mit *θεοὶ πάντες καὶ πᾶσαι* (oft als Klausel in feierlichen Anrufungen, Eidesformeln, Beschwörungen gebraucht: s. HÖFER im Lexikon d. Mythol. III Sp. 1551) auszudrücken pflegte. Im schönsten Einklang mit diesen Darlegungen hinsichtlich der Vorstellungen, die der Babylonier mit dem Begriff der Siebenzahl verband, würde auch HEHNS Etymologie des assyrischen Ausdrucks für 7, nämlich sibitti (siba, sēba, sebittu, sebattu, seba'tu) stehen, falls es wirklich, wie er (S. 57) annimmt, mit dem Verbum šebu = 'voll, satt sein' zusammenhängen sollte.

d) Wie die Siebengottheit, so spielt auch die Siebenzahl gerade im Beschwörungs- und Sühneritual eine Hauptrolle (S. 34ff.). Auch in diesem Ritus scheint die Sieben einen *ἀριθμὸς τέλειος* zu bedeuten, insofern es bei der Sühne darauf ankommt eine siebenmalige, d. h. vollständige Läuterung zu erzielen. Auf griechische Analogien, die HEHN meiner „Sieben- und Neunzahl“ entnimmt, weist er ausdrücklich S. 37 Anm. 1 hin. So wird bei den Babyloniern die Sieben zur 'Sühnezahl' (S. 121), wie namentlich aus der Tatsache erhellt, daß die sogen. Siebenertage, d. i. der 7., 14., 19., 21., 28. Tag des Monats (S. 106ff.) Tage der Sühne, Buße und Versöhnung waren, die als Abschlüsse der vorausgehenden 6 Tage galten und darum zur Versöhnung der Götter für die in der abgelaufenen Frist begangenen Sünden benutzt wurden (S. 121). „Bei den Israeliten ist der siebente Tag (Sabbat) gleichfalls der Abschluß der am Himmel dargestellten Periode (so namentlich auch in der Erzählung von der Weltschöpfung in der Genesis: S. 99f.), aber man faßte diesen Abschluß als Hinweis darauf, daß der Mensch die Arbeit einstellen solle, und gelangte so zum Sabbat als Ruhetag“ (S. 121), der jedoch bei aller Verschiedenheit von den babylonischen Siebenertagen gleichwohl im letzten Grunde seine ursprüngliche Verwandtschaft mit diesen und die durch die beiden gemeinsame Beziehung zur Siebenzahl gegebene Grundlage nicht verleugnet (S. 122ff.).

Mögen auch einzelne Behauptungen und Schlüsse HEHNS noch etwas zweifelhaft und der Korrektur bedürftig sein — mir als Nichtsemitisten steht darüber kein Urteil zu — soviel scheint mir sicher, daß HEHNS Buch den größten Fortschritt bezeichnet, den die Lehre von der Siebenzahl auf semitischem Gebiete bisher gemacht hat, und mit seinem reichhaltigen Zeugnismaterial noch auf lange Zeit hinaus eine der sicheren Grundlagen bilden wird, von der jeder Forscher auf dem Gebiete der Zahlenmystik und ältesten Chronologie auszugehen hat.

XI.

A. Systematische Inhaltsübersicht.

Über die Bedeutung von *δέκατος μείς* im Hymn. in Mercur. v. 11: S. 19 f. — 9jährige Dauer des Trojan. Krieges: S. 20 f. — 9jährige Perioden in der Regierung des kretischen Königs Minos und Parallelen dazu aus der Geschichte der Könige von Sparta etc.: S. 21 f. — 9jähriger Aufenthalt des von seiner Mutter aus dem Olymp herabgestürzten Hephaistos bei Eurynome und Thetis und Parallelen dazu aus dem Mythos des Herakles, der Demeter, des Hephaistos, des Poseidon, Apollon und Ares (b. Panyassis fr. 16 Kinkel p. 261): S. 22 f. — 9jährige schwere Krankheit und 9jährige Verbannung meineidiger Götter aus dem Olymp nach Hesiod, Theog. 793 ff.): S. 23. — Den 17 Belegen für 9jährige Fristen stehen im älteren Epos nur 4 hebdomadische Jahrfristen gegenüber: S. 23 f. — Die enneadischen Geschlechterfristen des merkwürdigen, Verwandtschaft mit orphischen Anschauungen verratenden, Hesiodbruchstückes nr. 163 Göttl. = 207 Kinkel deuten auf eine ziemlich ausgebildete (möglicherweise mit dem uralten Neunerrechenbrett zusammenhängende) Enneadentheorie, die mit der Hebdomadenlehre des bekannten Solonischen Bruchstückes (Abh. III S. 14 ff.) eine gewisse Ähnlichkeit hat: S. 24 ff.

Sekundärer Charakter der übrigen Enneaden im Verhältnis zu den an Zahl wie an Ursprünglichkeit weit überlegenen enneadischen Fristen: S. 27 f. — Ihre Abhängigkeit von den altheiligen Neunerfristen und sonstigen Enneaden des Kultus und Mythus: S. 28. — Die Neun als typische Zahl: S. 29 ff. — Die Gruppen von 9 Helden, Herolden, Schieds- und Kampfrichtern b. Homer erinnern an die 9 Kureten, 9 Telchinen, 9 Musen, die Gruppen von 9 Männern im spartanischen und troizenischen Apollonkult etc.: S. 30. — Die *τρὶς ἐννέα φῶτες*, welche Patroklos erlegt, scheinen den ter novenae virgines des ritus graecus der Sibyllinischen Bücher etc. zu entsprechen: S. 30 f. — Die 9 zu Ehren des Bellerophontes geschlachteten Ochsen sind zu vergleichen dem auf Euboia dem Zeus Kenaios dargebrachten Opfer von 9 Ochsen: S. 31. — Über den Begriff *ἐννεάβοιος*: S. 31. — Das 9fache aus je 9 Stieren bestehende Opfer zu Ehren des Poseidon in Pylos (*γ* 5 ff.): S. 31. — Die 9 Hirtenhunde des Achilleusschildes, die 9 *τραπεζῆες κύνες* des Achilleus und die 9 jedem Schiffe des Odysseus auf der Ziegeninsel zugeteilten Wildziegen: S. 31 f. — Die 9 bei typischen Maßbestimmungen wie z. B. in Verbindung mit *πήχεες*, *ὄργυιαι*, *πέλεθρα* usw. gebraucht: S. 32. — Die 9 ($= 3 \times 3$) Schiffe des Tlepolemos von Rhodos (B 654 ff.) sind in dem Bereiche des alten Epos das einzige sichere Beispiel für die Entstehung der 9 aus Potenzierung der 3: S. 33 f. — Die *ἐννήκοντα πόληες* Kretas (*τ* 174), welche der *Κρήτη ἑκατόμπολις* (*B* 649) zu widersprechen scheinen, finden ihre Bestätigung und Analogie in anderweitigen gerade in Kreta heimischen enneadischen Verhältnissen: S. 34 f. — Die Neun als kosmische Zahl bei Hesiod und 'Orpheus': 9 Teile des Okeanos trennen die Erde und das Meer vom Totenreiche (Theog.

Seite

786ff.), ebenso trennt nach Vergil, der wahrscheinlich aus orphischen Quellen schöpft, die Styx novies interfusa das Totenreich von der Oberwelt: S. 35 ff.

Ergebnisse: a) Die enneadischen Bestimmungen überwiegen im ält. Epos bei weitem die hebdomadischen, während im Kultus und Mythus fast das Umgekehrte der Fall ist: S. 38. — b) Die enneadischen Tagfristen bei Homer u. Hesiod sind sämtlich hieratischen Ursprungs: S. 38. — c) Die eigentümlichen Jahr- und Geschlechterfristen enneadischen Charakters in dem hesiodischen Fragment nr. 163 Göttl. setzen eine sehr entwickelte uralte Enneadentheorie voraus: S. 38 f. — d) Die meisten ennead. Bestimmungen des ält. Epos sind aus enneadischen Fristen erwachsen: S. 39. — e) Sehr selten ist die Neun aus der Potenzierung der Drei entstanden: S. 39. — f) Das Überwiegen der Enneaden im ält. Epos über die Hebdomaden scheint vorzugsweise auf der Einführung des 27- (= 3 × 9)tägigen Monats sowie des alten Neunerrechenbretts zu beruhen: S. 39.

Kap. II: Die Enneaden der Orphiker . . . . . 40—49

Vielfache Beeinflussung der orphischen Lehren durch die hesiodischen Gedichte und durch die Kulte des Dionysos und Apollon, in denen die Neunzahl eine Rolle gespielt hat: S. 40. — a) Enneadische Fristen in den orphischen Überlieferungen: Orpheus' Lebensdauer beträgt ebenso wie die des Teiresias und der erythräischen Sibylle 9 *γενεαί*, d. h., die *γενεά* zu 40 Jahren gerechnet, 360 Normaljahre; ebenso lange lebt aber auch die *λακέρυζα κορώνη* nach dem oben behandelten Hesiodbruchstücke Göttl. 163, von dessen Inhalt auch noch ein weiteres orphisches Fragment abhängig ist: S. 41. — Nach diesem Fragment (246 Abel) ebenso wie nach Hesiod fr. 163 Göttl. ergibt sich für die Lebensdauer der *φοίνικες* die durchaus enneadisch gebildete Summe von 38880 Normaljahren oder mit anderen Worten von 972 = 9 × 9 × 12 *γενεαί* zu je 40 Jahren: S. 42. — Nach dieser Analogie wird es wahrscheinlich, daß auch das „Weltjahr" der Orphiker bei Censorin eine sehr hohe enneadische Summe darstellte, die eine Parallele bildete zu dem von Plutarch-Aëtius = Doxogr. p. 364, 6 f. überlieferten hebdomadisch gebildeten Weltjahr von 7777 Jahren: S. 43 f. — Übereinstimmung der orphischen und hesiodischen Lehren hinsichtlich der Bestrafung meineidiger Götter im Tartaros (9 Jahre) u. weitere Analogien dazu: S. 44. — Unterschied zwischen den alten „Ennaëteriden" der heroischen Zeit (9 × 12 = 108 Monate!) und den späteren „Ennaëteriden" und Oktaëteriden der historischen Zeit (= 96 + 3 = 99 Monate!) und Pind. fr. 98 Boeckh: S. 44 f. — Die orphische Benennung der Neunzahl als *Κουρῆτις* oder *Κόρη* hängt teils mit der Neunzahl der Kureten-Korybanten, teils mit dem „eschatologischen" Charakter der Neunzahl (vgl. *ἔνατα*, novemdialia!) zusammen: S. 46. — Die eigentümlichen enneadischen Vorstellungen Vergils im 6. Buche des Aeneis von der noviens Styx interfusa, von den 9 circuli und den 9 Klassen abgeschiedener Seelen sind wahrscheinlich aus orphischen Quellen geschöpft: S. 47 ff.

Seite

C. Die Lehre von den Neunmonatskindern (ἐννεάμηνοι): 69—86

Die Lehre von der Lebensfähigkeit der Sieben-, Neun- und Zehnmonatskinder im Gegensatz zu den ὀκτάμηνοι beruht im letzten Grunde auf dem Zahlenaberglauben des griechischen Volkes, insbesondere der schwangeren Frauen: S. 69 f. — Denselben Glauben teilten auch die römischen Frauen (Nona und Decima), die jedoch Siebenmonatskinder nicht angenommen zu haben scheinen: S. 70. — Ursprung dieses Glaubens: S. 71. — Die 4 Reihen der kritischen Tage in der Embryonenlehre bei Ps.-Hippokr. π. τροφῆς: a) hebdomadische, b) enneadische, c) ogdoadische Reihe und weitere Zeugnisse für jede dieser Reihen: S. 72 ff. — Tabellar. Übersicht: S. 80 f. — Ergebnisse: S. 79 ff. — Die Neunzahl in der griech. Volksmedizin: S. 85. — Parallelen dazu aus der deutschen Volksmedizin: S. 86.

Kap. V: Die Enneaden bei Platon und seinen Nachfolgern . 87—103

A: Platon und B: Xenokrates . . . . . . 87—103

Die Enneadentheorie in Platons Timaios beruht auf pythagoreischen Anschauungen: S. 87 f. — Die enneadische Zahl 729 in Platons Staat entspricht den 729 Monaten des großen Jahres des Philolaos: S. 88 f. — Weitere Enneaden der Pythagoreer: S. 89 f. — Neunfache Stufenfolge irdischer Lebensläufe im Phaidros etc.: S. 90. — $9 \times 9 = 81$ Lebensjahre des Platon: S. 91. — 'Weitere' Enneaden bei Platon: S. 92. — Wichtiges Bruchstück des Xenokrates bei Jo. Lydus de mens. p. 100 R., die Beziehungen der Neunzahl zum Monde und Mondlauf betr.: S. 93 ff. — Es ist wahrscheinlich, daß Xenokr. in diesem Falle den altpythagoreischen Monat von $3 \times 9 = 27$ Tagen angenommen hat: S. 98 ff. — Über Ps.-Plat. Epinom. p. 991^{B}: S. 103.

Kap. VI: Spätere Philosophen . . . . 104—119

a) Der φυσικός des Joannes Lydus p. 84 W.. . . . 104—108

Eigentümliche Theorie, die Entwicklung des Embryo vor und nach der Geburt und die Auflösung des Körpers nach dem Tode betr., wobei die Zahlen 3, 9 und 40 maßgebend sein sollen: S. 104—106. Diese Lehre scheint teils von den Pythagoreern (auch Empedokles und Diokles v. Kar.) und Xenokrates, teils von Aristoteles und den Stoikern abhängig zu sein: S. 106—108.

b) Die stoische Lehre (des Eratosthenes und Poseidonios [?]) von der Neunzahl der Weltkörper (Sphären) usw. . . 108—111

Die Lehre von den 9 Sphären (Weltkörpern) b. Cicero im Somnium Scip., bei Vergil Aen. 6, 439 ff., Philo de congr. qu. erud. gr. 19 etc. scheint direkt aus Poseidonios und Eratosthenes, indirekt aus der altpythagoreischen Philosophie, die 9 sichtbare Weltkörper annahm, zu stammen: S. 108 ff. — Die Lehre des Apollophanes von den 9 Teilen (Vermögen) der Seele. Cornutus' Begründung der Neunzahl der Musen: S. 110 f.

B. Alphabetisches Inhaltsverzeichnis.[1]

Die bloße Zahl bedeutet die Seite, ein vor die Zahl gesetztes A. = Anmerkung.

1) Ich habe dieses Verzeichnis zugleich zu einigen Nachträgen benutzt, die ich abermals z. T. Prof. O. Höfers Spürsinn zu verdanken habe.

b) hebdomadische:

c) sonstige Zahlen (s. auch unter *γενεαί*):

---

1) Bei dieser Gelegenheit sei auf die verhältnismäßig große Rolle der 50 in griech. Mythen hingewiesen. Man denke an die 50 tägige Bewirtung des Herakles durch Thespios (Apd. 2, 4, 10), an dessen 50 Töchter, an die 50 Kinder d. Priamos, des Nereus, des Pallas, des Endymion, des Aigyptos, des Danaos, des Lykaon, die 50 *κόροι* u. 50 *κόραι* des Ilos (Apd. p. 147 W.), die 50 von Tydeus erschlagenen Jünglinge (Apd. p. 126 W.), die 7 × 50 Rinder des Helios, die 50 von Hermes geraubten Rinder Apollons (Hom. hy. in Merc. 74), die 50 Hunde Aktaions, die 50 Köpfe des Kerberos, d. lernäischen Hydra, des Typhon (b. Hesiod) usw. Es fragt sich, wie diese Bedeutung der Zahl 50 zu erklären ist.

C. Stellenregister.

D. Postscripta.

I. Eine sehr beachtenswerte Vermutung inbetreff des orphischen Weltjahrs b. Censorin. d. n. 18, 11 äußert Boll b. Heeg, D. angebl. orphischen Ἔργα κ. Ἡμέραι, Würzb. Diss. v. 1907 S. 70 f., indem er vermutet, daß in den orphischen Dodekaëterides ein Weltjahr von 12 × 1,000 000 Jahren oder eine Dodekaëteris von 12 großen Jahren (jedes zu einer Million gewöhnlicher Jahre) gemeint war. Eine Bestätigung dieser Konjektur Bolls läßt sich vielleicht entnehmen jenen Versen der orph. Argonautika (1106 ff. Abel), welche als Lebensdauer der Makrobioi δώδεκα χιλιάδας μηνῶν ἑκατονταετήρων, d. i. ein großes Jahr von 1 200 000 gewöhnlichen Jahren, angeben. Ist Bolls Vermutung richtig, so würde das orphische Weltjahr in der Tat das Zehnfache dieses großen Jahres betragen.



II. Für die Lösung der S. 11 f. A. 12 (vgl. Abh. III S. 218 f.) behandelten Frage, ob in den nach dem Schema von ἐξῆμαρ ... ἑβδομάτῃ δὲ gebildeten homerischen Versen mit Gruppe und Ziehen sechstägige oder mit Diels, Brandis und mir siebentägige Fristen anzuerkennen sind, ist es von Interesse zu sehen, daß ziemlich dieselbe Differenz einst auch hinsichtlich der Frage geherrscht hat, ob Genesis 2, 2 f. genau genommen eine Frist von sechs oder eine solche von sieben Tagen vorliegt. Nach Hehn, Siebenzahl und Sabbat S. 99 ist der Sinn von Gen. 2, 2 dieser: „Und es vollendete Gott am siebten Tage sein Werk, das er vollbrachte, und er war fertig am siebten Tage mit aller Arbeit, die er vollbrachte.“ »Hier ist also,« führt H. a. a. O. fort, »וַיִּשְׁבֹּת in absichtlichen Zusammenhang gebracht mit וַיְכַל: er vollendete — und er war fertig. Noch durchsichtiger tritt aber V. 3 die Bedeutung von שָׁבַת hervor: „Und es segnete Gott den siebten Tag und heiligte ihn, denn an ihm war er fertig (hörte er auf) mit allem Werk, das er geschaffen hatte.“ Das Ruhen am siebten Tage ist doch eigentlich kein Grund für die Heiligung und Segnung desselben, wohl aber ist ein solcher Grund die Vollendung, um diese dreht sich auch der ganze Zusammenhang, ausruhen konnte Jahve ja auch schon vorher einmal. Im Vorausgehenden ist eigentlich ein Sechstagewerk geschildert, denn in sechs Tagen machte Gott Himmel und Erde. Das hat auch den Pentateuchkodex der Samaritaner, die LXX, Peš. u. a. veranlaßt, statt am „siebten“ am „sechsten“ Tage zu korrigieren, weil sie mit ihrer hausbackenen Auffassung den priesterlichen Gelehrten nicht verstanden. Wenn man שָׁבַת als „ruhen“ faßt, so ist es eben ein Widerspruch zu sagen, Jahve habe am siebten Tage sein Werk vollendet und dazu zu fügen, er habe an demselben Tage geruht. Diese erleichternde Lesart ist aber gewiß nicht ursprünglich. Der 7 te Tag soll als Tag der Vollendung des göttlichen Werkes, als krönender Abschluß der Schöpfung betont werden, und dessen wiederholte Hervorhebung bestätigt uns einerseits, was wir über die 7 als Zahl der Vollendung gesagt haben, anderseits läßt sich auch der Hinweis auf die Bedeutung von שָׁבַת nicht verkennen.« Daß auch diese der Genesis entnommene Analogie laut und deutlich für meine Auffassung der homerischen mit ἐξῆμαρ ... ἑβδομάτῃ δὲ gebildeten Verse spricht, dürfte ohne weiteres einleuchten.

Druckfehler:

S. 54 A. 90 Z. 2 lies: σωμάτων statt σωμάτια.
S. 61 Z. 16 lies: doch kaum anders denn als.

BUDDHA'S GEBURT

UND DIE LEHRE VON DER SEELENWANDERUNG

VON

ERNST WINDISCH

DES XXVI. BANDES
DER ABHANDLUNGEN DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN KLASSE
DER KÖNIGL. SÄCHSISCHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN
N° II

LEIPZIG
BEI B. G. TEUBNER
1908

Vorgetragen für die Abhandlungen am 14. Dezember 1907.
Das **Manuskript** eingeliefert am 26. Februar 1908.
Der letzte Bogen druckfertig erklärt am 15. Juli 1908.

BUDDHA'S GEBURT
UND DIE LEHRE VON DER SEELENWANDERUNG

VON

ERNST WINDISCH

Kapitel I.

Wahrheit und Dichtung in der Erzählung von Buddha's Geburt.

Daß Buddha als Sohn des *rājā* Śuddhodana aus dem Stamme der Śākya[1]) in deren Stadt Kapilavastu geboren worden ist, darf als geschichtliche Tatsache gelten. Diese Angaben sind schon in den ältesten Quellen nachweisbar. Nach dem Mahāvastu und dem Lalitavistara wäre Śuddhodana ein König wie andere Könige seiner Zeit gewesen. OLDENBERG hat darauf hingewiesen, daß dies durch die Art und Weise, wie er in einigen Stellen des Pāli-Kanons erwähnt wird, nicht sicher gewährleistet werde (Buddha', S. 422 ff.). Śuddhodana gehörte zur Kaste der *khattiya*, zu einer vornehmen Familie, war reich, auch wird er einmal *rājā* genannt, aber der *rājā* habe in dem „aristokratischen Gemeinwesen der Sakya" nur die Stellung eines primus inter pares gehabt. OLDENBERG hat ihn daher „einen der großen und reichen adligen Grundbesitzer vom Sakyastamm" genannt. Ähnlich urteilt RHYS DAVIDS, Buddhist India S. 19, in einem gleichfalls lesenswerten Abschnitt über die politischen Verhältnisse der im Pāli-Kanon erwähnten Staaten und Städte. Mag Śuddhodana vielleicht nur zeitweilig *rājā* gewesen sein, so braucht ihm doch dieses Prädikat nicht gänzlich abgesprochen zu werden.

Die näheren Umstände bei der Geburt des zunächst Siddhattha genannten Knaben wurden gewiß nicht sogleich allgemein bekannt, aber sie konnten sehr wohl im engeren Kreise der Verwandten in Erinnerung geblieben sein. Als der Knabe ein berühmter Mann

1) *Śuddhodana, Śākya, kṣattriya* die Sanskritformen, *Suddhodana, Sakya, khattiya* die Pāliformen.

geworden war, werden auch solche Nachrichten den Weg in die Öffentlichkeit gefunden haben. Selbst ein Traum, den die Mutter vor der Geburt des Kindes gehabt haben soll, kann auf wahrheitsgetreuer Überlieferung beruhen. Freilich lag die Gefahr nahe, daß solche Nachrichten im Lichte der späteren Bedeutung des Mannes angeschaut und gestaltet wurden. Dies ist in Buddha's Falle in überreichem Maße geschehen. Man darf aber nicht deshalb das Kind mit dem Bade ausschütten. Die Wissenschaft hat auch hier die Aufgabe, das Körnchen Wahrheit herauszuschälen, aber nicht nur dies, sondern sie muß auch nach Sinn und Bedeutung des mythischen Strahlenkranzes forschen, der sich um den Kern gelegt hat. Denn das Mythische ist oft die Hülle tiefer Gedanken.

Die Scheidung ist in der Regel nicht allzu schwer. Wenn unmittelbar nach Buddha's Geburt die Schlangenkönige Nanda und Upananda halben Leibes aus der Erde heraus-, und andererseits Indra und Brahmā nebst unzähligen anderen Göttern vom Himmel herabkommen, um dem Kinde zu dienen (Lalitavistara Adhy. VII), so wird das kein Mensch in Europa für geschichtliche Wahrheit halten. Wenn aber ebenda auch erzählt wird, daß die Geburt in einem, Lumbinīvana genannten Parke des Königs stattgefunden habe, so ist das keine Angabe, die den Stempel des Erfundenen an sich trägt. Wir können diese Angabe bis in den Pāli-Kanon, bis in den Suttanipāta zurückverfolgen, woselbst Vers 5 des Nālakasutta lautet: *So Bodhisatto . . . jāto Sakyāna gāme janapade Lumbineyye.* Der Bodhisatta wurde geboren im Lande der Sakya im Dorfe Lumbineyya.[1]) Im Kunālāvadāna des Divyāvadāna (ed. Cowell, S. 389) wird erzählt, daß König Aśoka (gekrönt 218 Jahre nach Buddha's Tode, also ungefähr 259 v. Chr.) die Gegenden, in denen Buddha einst gelebt hat, zu besuchen wünschte, und daß der Sthavira Upagupta ihn zuerst nach dem Lumbinīvana begleitete, in dem der Bhagavā geboren worden ist. Der chinesische Pilger Hiuen Thsang, der sich 629—645 n. Chr. in Indien aufhielt, besuchte im Jahre 636 diese Stätten und sah die Säule, die Aśoka im Lumbinī-Haine hatte errichten lassen. Was aber noch wichtiger ist, diese Säule Aśoka's ist in situ gefunden

1) Die Wörter *gāme* und *janapade* sind umzustellen, wie schon Oldenberg, Buddha[1], S. 423 Anm. 1 gesehen hat. Auch die Inschrift von Paderia hat *Lummimigāme,* Ep. Ind. V S. 4, usw.



worden, an einem Orte, in dessen Namen Rummindei[1]) der alte Name Lumbinī nur leicht verhüllt bis auf den heutigen Tag aufgehoben zu sein scheint. Als Hiuen Thsang die Säule sah, muß sie schon zum Teil in der Erde versunken gewesen sein. Denn er erwähnt die Inschrift Aśoka's nicht, die zutage kam, als die Säule im November 1896 unter der Aufsicht des nepalesischen Generals Khaḍga Shamsher im Beisein von A. FÜHRER ausgegraben wurde. Die Inschrift enthält die Angabe *hida Budhe jāte Sakyamuni,* hier wurde Buddha der Weise der Sakya geboren. Vgl. A. FÜHRER, Monograph on Buddha Sakyamuni's Birthplace in the Nepalese Tarai (Allahabad 1897), S. 33, G. BÜHLER, Epigraphia Indica V S. 4, R. PISCHEL, Die Inschrift von Paḍeriyā, Sitz.-Ber. d. K. Preuß. Ak. d. W. 1903, Nr. XXXV.

Dies beweist zunächst nur, daß 200 Jahre nach Buddha's Tode der damals lebende Sthavira Upagupta, einer der großen Lehrer der buddhistischen Gemeinschaft, der den König Aśoka für den Buddhismus gewann, jene Stätte als den Ort bezeichnet hat, an dem Buddha zur Welt gekommen ist. Wo aber alte literarische Zeugnisse und Denkmäler in so merkwürdiger Weise übereinstimmen, hieße es die Skepsis zu weit treiben, wenn wir dem Upagupta nicht glauben wollten.

Daß Buddha im Lumbinī-Haine geboren worden ist, und daß wir diese Stätte kennen, kann an und für sich als etwas sehr Nebensächliches erscheinen. Aber es ist doch eine Tatsache und als solche immer von Wert. Sie trägt mit dazu bei, uns in bezug auf Buddha einen festen Boden unter die Füße zu geben und das Mythische einzuschränken.

Rein mythisch und grotesk-phantastisch scheint dagegen ein späterer Hauptzug der Legende von Buddha's Geburt zu sein. Der Bodhisattva soll in der Gestalt eines weißen Elefanten mit sechs Zähnen aus seinem Himmel herabgekommen und in die rechte Seite seiner Mutter eingetreten sein. Was zuerst nur den Inhalt eines

1) Geht man von dem inschriftlichen *Lummınigāme* aus, so könnte das *r* von *Rummindei* für SPEYER's Vermutung sprechen, daß darin der Name der Göttin *Rukmiṇī* stecke (Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. XI 22). Was die Assimilation von *km* zu *mm* anlangt, so verzeichnet KUHN, Pāli Gr. S. 46, *rummavatī* für *rukmavatī*. Allein *Lumbinī* ist doch die ältere Namensform. Noch weiter rückt von *Rukmiṇī* ab *Lumbodyānaṃ*, Mahāvastu I S. 99, 6.

Traumes bildete, das ist später historisiert und als ein wirkliches Ereignis geglaubt worden. In Siam gibt es einen Kult des weißen Elefanten, auch einen Orden des weißen Elefanten, beides beruhend auf dem erwähnten Zuge der Buddhalegende.

Der Traum der Māyā vom weißen Elefanten und seine Historisierung findet sich im Pāli-Kanon noch nicht, sondern in Pāli erst in der Beschreibung von Buddha's Leben, die in der Einleitung zum Kommentar des Jātaka enthalten ist, und außerdem in den bekannten Werken des nördlichen Buddhismus, Mahāvastu und Lalitavistara, sowie Aśvaghoṣa's Buddhacarita. Die Zeit der Entstehung dieser Werke ist leider immer noch nicht mit Sicherheit bestimmbar gewesen. Aśvaghoṣa war nach der Tradition Zeitgenosse des Königs Kaniṣka. Die Annahme, daß die im Jahre 77 n. Chr. beginnende Śaka-Ära den Anfang der Herrschaft dieses Königs bezeichne, ist nicht zu halten und jetzt wohl allgemein aufgegeben. Aber während der jüngere Bhandarkar in seiner bekannten Abhandlung „A Kushana Stone Inscription" (Read 19th October 1899) S. 29 die Jahre 283—306 n. Chr. für Kaniṣka herausgerechnet hat, suchte FLEET neuerdings im Journal of the R.A.S. vom Oktober 1906 S. 991, wahrscheinlich zu machen, daß Kaniṣka die mit dem Jahre 58 v. Chr. beginnende Mālava-Ära gegründet habe. In MABEL DUFF's Chronology of India (1899) ist Kaniṣka noch unter dem Jahre 78 n. Chr. angesetzt. Nach VINCENT SMITH's Early History of India (1904) S. 225 würde er den Thron um 120 oder 125 n. Chr. bestiegen haben, und diese Zeit, genauer das Jahr 130, hat VINCENT SMITH auch in seiner Abhandlung „The Indo-Parthian Dynasties" festgehalten, Ztschr. der D. M. G. LX (1906) S. 72. Diese Angaben müssen genügen, um die Jahrhunderte zu bezeichnen, die hier in Betracht kommen. Mahāvastu und Lalitavistara scheinen mir eher in die früheren als in die späteren Zeiten zu gehören, jedenfalls erinnern sie nicht an Viṣṇuitische Zeiten.

Bei dieser Unsicherheit in der Datierung von Personen und Werken ist es um so wichtiger, daß der weiße Elefant auf datierbaren Inschriften und bildlichen Darstellungen recht weit zurückverfolgt werden kann. Die älteste Erwähnung findet sich in den Asoka-Edikten von Girnar, wie zuerst H. KERN nachgewiesen hat, Jaartelling S. 44, in einer Unterschrift zum XIII. Edikt: ... *va sveto*

hasti savālokasukhāvaho nāma. So auf dem Faksimile („Girnar Aśoka Edicts: Nos. XIII and XIV") zu BÜHLER's Abhandlung „Aśoka's Rock Edicts according to the Girnar, Shāhbāzgarhı, Kālsī and Mansehra versions", Epigraphia Indica II 447 ff. In der Transkription S. 464 und in der Übersetzung S. 472 fehlt diese Unterschrift. Sie ist aber zusammen mit dem *seto* der Inschrift von Dhauli und dem *gajatame* (der beste Elefant) der Inschrift von Khālsī, beide Wörter zum Bilde eines Elefanten gehörig, von BÜHLER in der Ztschr. der D. M. G. XXXIX 490 besprochen worden. Dieser Elefant findet sich öfter in der bildlichen Darstellung der ganzen Szene: Die Königin liegt, von Dienerinnen umgeben, auf ihrem Lager, die eine Seite nach oben gekehrt, ein kleiner Elefant kommt von oben herunter. So schon auf den ältesten Reliefs, s. A. FOUCHER, L'Art Gréco-Bouddhique I S. 291 ff. Die Skulpturen von Bharhut gehen mindestens bis ins 2. Jahrh. v. Chr. zurück, denn gleich in der ersten der von E. HULTZSCH in korrekterer Form publizierten Inschriften wird die Herrschaft der Śunga erwähnt, Ztschr. der D. M. G. XL 60. Inschrift Nr. 98, *Bhagavato okraṃti,* bezieht sich auf Buddha's Herabkommen. Die Skulpturen von Sānchı werden nicht viel jünger sein: bei GRÜNWEDEL-BURGESS, Buddhist Art in India S. 5, sind sie um 140 v. Chr. angesetzt. Die Skulpturen von Amarāvatī stammen erst aus dem 2. Jahrh. n. Chr. (FOUCHER, S. 42), wenn auch das Caitya selbst schon im 1. Jahrh. v. Chr. vorhanden war, vgl. HULTZSCH, Ztschr. der D. M. G. XXXVII 548. Wenn FOUCHER, S. 293 bemerkt, daß Māyā wohl in den Kunstwerken aus Gandhāra, auch in Amarāvatī, die rechte Seite nach oben kehre, in Bharhut und Sānchī dagegen die linke, so erklärt sich diese scheinbare Gedankenlosigkeit der älteren Künstler vielleicht daher, daß sie den Vorgang nur als Traum auffaßten, spätere Künstler aber als Wirklichkeit: in Bharhut und Sānchī schläft Māyā, in Amarāvatī ist sie wach. In den Skulpturen von Bōrō-Budur auf Java, die zwischen 850 und 900 n. Chr. entstanden sind, kommt der Bodhisattva in menschlicher Gestalt herab, eine Darstellung, die jedenfalls weniger phantastisch ist und zu der Form stimmt, in der Buddha dann im Leibe seiner Mutter weiterlebt. Auch hier kehrt Māyā nicht die rechte, sondern die linke Seite nach oben, s. C. M. PLEYTE, die Buddha-Legende in den Skulpturen des Tempels von Bôrô-Budur (Amsterdam 1901) S. 26.

Wenn wir nun auch annehmen, daß es sich bei dem Herabkommen des Bodhisattva in Gestalt eines Elefanten ursprünglich nur um einen Traum gehandelt hat, und daß dieser Traum erst später historisiert worden ist, so erhebt sich doch die Frage, wie ist es möglich gewesen, an die Wirklichkeit eines solchen sonderbaren Vorgangs zu glauben.

Untersucht man die Sache näher, so hängt dieser Glaube, abgesehen von der Form des Elefanten, mit allgemein indischen Vorstellungen über die Entstehung eines Menschen zusammen. Vom indischen Standpunkte aus angesehen, liegt das Einzigartige bei Buddha's Empfängnis und Geburt nicht eigentlich in seinem Herabkommen vom Himmel, sondern in anderen Vorstellungen.

Kapitel II.

Die buddhistische Lehre von der Empfängnis.

Buddha befand sich vor seiner letzten Menschwerdung als Bodhisattva im Himmel der Tuṣita-Götter. Dieser Himmel ist Mythologie, aber die Präexistenz Buddha's ist Philosophie, ist im Saṃsāra begründet. Nach der Lehre von der Seelenwanderung (*saṃsāra*) hat jedes Wesen in der Vergangenheit unzählige Existenzen hinter sich, und für die Zukunft immer neue Existenzen vor sich, wenn es ihm nicht gelingt, wie Buddha durch die höchste Erkenntnis (*bodhi*) und entsprechendes Leben die Keime zu einem neuen Dasein zu vernichten. Die Präexistenz Buddha's ist ganz anderer Art, als in der christlichen Dogmatik die Präexistenz Christi. In seiner Präexistenz unterscheidet sich Buddha an und für sich nicht von anderen Wesen (*sattva*). Wohl aber hat Buddha, und jeder, der ihm gleichkommt, in der buddhistischen Dogmatik vor anderen Wesen die Gabe voraus, sich seiner früheren Existenzen erinnern zu können. Im Itivuttaka Kap. 22 wird diese Lehre dem Buddha selbst zugeschrieben. Lange Zeiten habe er den Lohn seiner guten Taten (*puñña*) genossen, sieben Weltperioden hindurch sei er nicht wieder in diese (irdische) Welt gekommen, weil er sieben Jahre lang freundliche Gesinnung (*mettacitta*) geübt habe. Er ist der große Brahmā gewesen, sechsunddreißigmal der Götterkönig Indra, viele hundert Male ein in der rechten Lehre stehender, die Welt beherrschender König, zu geschweigen der Existenzen als König einzelner Länder. Von unserem Standpunkte aus möchten wir nicht glauben, daß Buddha wirklich solche Dinge gesagt hat. Diese Ausmalung der Lehre vom Saṃsāra dient der Verherrlichung des Buddha und wird nicht von ihm selbst ausgegangen sein. Im Sāmaññaphalasutta wird dem Buddha dieselbe Lehre in allgemeinerer

Form in den Mund gelegt: sich der früheren Geburten erinnern zu können ist für jeden die Frucht (*phala*) der Vollendung als Samaṇa oder Asket (*sāmañña*). Auch im Itivuttaka § 99 wird dies als ein erstes höchstes Wissen des vollendeten Bhikkhu hingestellt. Der ganze Gedanke aber ist nicht spezifisch buddhistisch, sondern er war schon in alter Zeit bei den Brahmanen vorhanden und stammt von daher, wie vieles andere im Buddhismus. Vom vedischen Ṛṣi Vāmadeva wird schon in den Upanischaden erzählt, daß er sich seiner früheren Geburten erinnert habe, wir kommen darauf noch besonders in Kap. IV zu sprechen. Im Mahābhārata, I Adhy. 89, erinnert sich ebenso Yayāti seiner früheren Geburten: er ist ein *rājā sārvabhaumaḥ* gewesen, und hat sich dann Tausende von Jahren in der tausendtorigen Stadt des Indra, in den Welten des Prajāpati und anderer Götter aufgehalten, bis der Schatz seiner guten Werke hierfür aufgezehrt war.

Diese Vorstellung aber, daß Buddha sich seiner früheren Geburten erinnern konnte, hat in der buddhistischen Literatur eine einzigartige Verwertung gefunden: aus ihr ist eine ganze Literaturgattung, die der Jātaka-Geschichten hervorgegangen, wie ich schon „Māra und Buddha" S. 149 bemerkt habe. Seitdem hat Rhys Davids, Buddhist India (1903) S. 189 ff., die allmähliche Entwickelung dieser Literaturgattung und deren unschätzbaren Wert für unsere Kenntnis des indischen Altertums in den Hauptpunkten überzeugend dargelegt. Rhys Davids hat unter anderem nachgewiesen, daß der Stoff eines Jātaka in einzelnen Fällen schon in einem älteren Teile des Pāli-Kanons vorkommt, aber als eine einfache Geschichte. Eine Geschichte wird dadurch zu einem Jātaka, daß Buddha sie als einen Vorgang aus einer seiner früheren Existenzen erzählt, indem er dann am Ende angibt, welche der handelnden Personen er selbst, und welche seine Zeitgenossen gewesen seien. Da diese Form der buddhistischen Lehre in den beiden alten Piṭaka doch nur vereinzelt vorkommt, so glaube ich bis auf weiteres nicht, daß Buddha selbst schon in dieser Form der Jātaka gelehrt hat. Zu beachten ist, daß die Angaben des Itivuttaka sich keineswegs genau mit dem Inhalt der Jātaka decken. Das Itivuttaka muß älter sein als die große Masse der Jātaka. Die Entwickelung dieser Literaturgattung ist in einer anderen Richtung gegangen: im Jātaka haben die Buddhisten Legenden, Sagen, Märchen, Fabeln,

Gleichnisse des indischen Altertums, wie sie in der Literatur enthalten oder im Volksmunde lebendig waren, ihren Zwecken dienstbar gemacht. Wieviel Belehrung über die Zustände im alten Indien, wieviel kulturhistorisch wertvolles Material in den Jātakageschichten enthalten ist, veranschaulicht das Buch von R. FICK, Die Sociale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit (1897). Wenn die Jātakageschichten auch nicht zu den ältesten Teilen des Kanons gehört haben können, so müssen doch auch sie schon recht früh im nördlichen Indien ausgebildet worden sein, denn in den gewiß aus dem 2. Jahrh. v. Chr. stammenden Reliefs von Bharhut sind schon viele von ihnen bildlich belegt, wie S. v. OLDENBURG gezeigt hat, dessen wertvolle Untersuchung ins Englische übersetzt im Journal of the Am. O. S. XVIII, First half, S. 184 ff. leichter zugänglich ist (On some sculptures and pictorial representations of the Buddhist Jatakas at Bharhut, Ajanta, and Boro-Boedoer), vgl. RHYS DAVIDS, Buddhist India S. 209. Während zu Buddha's Lebzeiten seine Lehre unbestritten die Hauptsache gewesen ist, dann nach seinem Tode eine Zeit folgte, in der seine Lehre festgestellt wurde, müssen darauf Zeiten gekommen sein, in denen die alte Lehre allmählich etwas zurücktrat, das religiöse Interesse und die literarische Tätigkeit sich mehr der Verherrlichung seiner Person zuwendete. Seine Lebensgeschichte wurde ausgeschmückt, und daneben wurden unzählige Geschichten aus seinen früheren Geburten erfunden. Diesen Eindruck erhält man auch, wenn man in FOUCHERS Werk L'Art Gréco-Bouddhique I S. 630 ff. die Table des Illustrations durchmustert. Es ist das eine ganz natürliche Entwickelung, die manchen Vergleichungspunkt mit der des Christentums bietet.

Aber die Lehre vom Saṃsāra ist auch für die Vorstellungen maßgebend gewesen, die sich auf die Entstehung eines neuen lebendigen Wesens beziehen. Wenn wir hier von buddhistischen Anschauungen sprechen, so ist dies nur so gemeint, daß wir diese Anschauungen zunächst in buddhistischen Schriften finden, in einer bestimmten buddhistischen Formulierung. In Wirklichkeit aber war die Theorie schon vor Buddha von den Brahmanen ausgebildet worden.[1])

---

1) Diese Theorie wird neben den Buddhisten auch von den Brahmanen vertreten worden sein, denn auch in den buddhistischen Zeiten hat es Brahmanen gegeben,

Als man anfing, Buddha's Leben und Entwickelung bis ins Verborgenste auszugestalten und zu beleuchten, mußte diese Theorie mehr in den Vordergrund treten und eine besondere praktische Bedeutung bekommen.

Nach der buddhistischen Formulierung sind für die Zeugung eines menschlichen Wesens nicht nur Vater und Mutter nötig, und die Empfänglichkeit der Mutter, sondern es gehört dazu drittens ein aus einem früheren Dasein stammendes Seelenwesen, das die Reife erlangt hat, in eine neue Existenz auf Erden einzutreten. Dieses Seelenwesen, das sich selbst die geeignete Mutter aussucht, oder dem sie eine Gottheit aussucht, ist *gandhabba*, skr. *gandharva*, oder *satta*, skr. *sattva* (Masc.) genannt worden. Die älteste der hier in Betracht kommenden Stellen findet sich in dem schon frühe durch R. Pischels Ausgabe und Übersetzung (Chemnitz 1880) bekannt gewordenen Assalāyanasutta des Majjhimanikāya (II 147 ff. der Ausgabe der P. T. S.). Dieselbe Formulierung enthalten zwei identische Stellen des Divyāvadāna. Aus dem Amarakośa und anderen Sanskritwörterbüchern hat schon Böhtlingk im Petersburger Wörterbuch für *gandharva* die Bedeutung „die Seele nach dem Tode, bevor sie einen neuen Körper erwählt hat“ festgestellt.[1]) Fast das ganze Material hat zuerst Pischel, Vedische Studien I 78, zusammengebracht und behandelt, nur irrte er darin, daß er *gandharva* mit *garbha* gleichsetzte und durch Fötus wiedergab. Schon Hillebrandt beanstandete dies, Vedische Mythologie I 427. Wenn dieser aber dort sagte, „Vater, Mutter und Genius der Fruchtbarkeit wirken bei der Empfängnis zusammen“, so verkannte auch

---

die nicht Buddhisten geworden waren. Die geistige Produktivität jener Zeiten entfaltete sich aber vorwiegend bei den Buddhisten, die Brahmanen scheinen sich mehr oder weniger darauf beschränkt zu haben, ihrer von alters her überkommenen Weisheit und Gelehrsamkeit treu zu bleiben und sie unter sich lebendig zu erhalten. Doch wird auch manches brahmanische Werk in den Zeiten der buddhistischen Vorherrschaft entstanden sein oder damals eine neue Fassung erhalten haben. Über diese Verhältnisse habe ich in meinem Vortrag „Über den sprachlichen Charakter des Pāli“ auf dem Internationalen Orientalistenkongreß zu Algier (1906) gehandelt.

1) In dem von Th. Zachariae herausgegebenen Śāśvatakośa, der älter ist als der Amarakośa, findet sich Vers 1 dieselbe Angabe *antarābhavasattve syād gandharvaḥ*. Die Kośa berücksichtigen auch den buddhistischen Sprachgebrauch (vgl. Śāśvata 149 *tathāgate dharmarāja-jina-buddha-vināyakāḥ*), ihre Verfasser oder ihre Quellen waren buddhistisch beeinflußt, so daß ihre Bedeutungsangaben von nicht zu unterschätzendem Gewichte sind.

er damals noch die besondere Bedeutung, die *gandharva* in der buddhistischen Lehre von der Geburt des Menschen hat. Diese bestimmte OLDENBERG, Religion des Veda S. 249 Anm. 1 dahin, „daß der Gandharva der Wesenskeim ('das Lebewesen' S. 248) ist, welcher aus einem vergangenen Dasein in ein neues hinüberwandert und den Augenblick eines Zeugungsaktes erwartet, um zum neuen *garbha* zu werden". OLDENBERG hat sich nochmals mit HILLEBRANDT über diese Lehre in Band XLIX der Zeitschrift der D. M. G. auseinandergesetzt, wo er S. 178 auch auf eine weitere Stelle, Milindapañho ed. TRENCKNER S. 129, näher eingeht. HILLEBRANDT hob a. a. O. S. 287 hervor, daß im Paṭiccasamuppāda das *viññāṇa* „das Übergangswesen" sei, das zwischen Existenz und Existenz vermittele. Allerdings ist das *viññāṇa* der vornehmste Bestandteil des Seelenwesens und kann dieses für sich allein bezeichnen. Māra sucht das *viññāṇa* des Godhika in der Luft, als dieser sich selbst das Leben genommen hatte, ebenso das *viññāṇa* des Vakkali, als dieser gestorben war, Saṃyutta III S. 124. Und Buddha gebraucht im Mahāsakuludāyisutta, Majjh. II 17, den Vergleich, daß das *viññāṇa* in den Körper gebunden sei, wie ein blauer oder gelber Faden durch einen Edelstein gezogen ist. Allein der Gandharva ist eine mythische Figur und hat nur bei den Vorstellungen von der Empfängnis eines neuen menschlichen Wesens seine Stelle, bei der die überirdischen Welten mit hereinspielen. Nun könnte man sich damit begnügen zu sagen, mit dem Gandharva verhalte es sich ähnlich wie mit Māra: der von den Buddhisten gewählte Ausdruck knüpfe zwar an vedische oder altbrahmanische Vorstellungen an, habe aber doch einen neuen, spezifisch buddhistischen Inhalt bekommen. *Yoṣítkāmā vái gándharvāḥ,* die G. sind nach den Weibern begehrlich, sagt das Śatapathabrāhmaṇa an einer Stelle (III 2, 4, 3), auf die schon COWELL im Index zum Divyāvadāna hingewiesen hat. Vgl. dazu *strīkāmā vai gandharvāḥ,* Ait. Br. I 27. Auch an die *gāndharva* genannte Form der Ehe (Manu III 32) und anderes könnte man erinnern. Anknüpfung zu finden wäre nicht schwer. Allein die Sache wird doch noch anders liegen.

HILLEBRANDT hat diese Gandharva-Frage neuerdings noch einmal behandelt, im 84. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur, Breslau 1906, „Zur Bedeutung von Gandharva". Er stellt wenigstens für den Milindapañha nicht in

Abrede, daß *gandhabba* bei der Empfängnis das von einer früheren Existenz herkommende Seelenwesen bezeichnet, hält dies aber für „ein Mißverständnis brahmanischer Mythologie". Den Ausdruck „Mißverständnis" möchte ich in solchen Fällen einer weiteren Bedeutungsentwickelung lieber nicht gebrauchen, aber gewiß ist zuzugeben, daß ein späterer Gebrauch von *gandhabba* nicht unmittelbar zur Bestimmung des ursprünglichen Wesens der vedischen Gandharven verwendet werden darf. HILLEBRANDT hat mit Recht hervorgehoben, daß *gandhabbā* an unzähligen Stellen der buddhistischen Literatur einfach eine Klasse mythischer Wesen neben den *devā, yakkhā* (skr. *yakṣāḥ*) u. a. m. bezeichnet, wie in der brahmanischen Literatur. Verfolgt man die Sache weiter, so erkennt man, daß die Gandharven schon in den älteren Upanischaden neben den eigentlichen Göttern und neben den Menschen und den Vätern eine Hauptklasse der höheren Wesen bilden, in besonderen Welten.

Nach Bṛhadāraṇyaka IV 4, 4 schafft sich der Ātman, wenn er den einen Körper verlassen hat, eine neue schönere Gestalt, sei es von der Art, der Väter oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajāpati oder des Brahmā oder anderer Wesen (. . *navataraṃ kalyāṇataraṃ rūpaṃ kurute pitryaṃ vā gāndharvaṃ vā daivaṃ vā prājāpatyaṃ vā brāhmaṃ vānyeṣāṃ vā bhūtānām*). Die Seele kommt auf ihrer Wanderung je nach ihrem Karma in die Welt der Väter oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajāpati oder des Brahmā. Es gibt also Seelen, die in der Welt der Gandharven ein neues Dasein antreten und dort so lange bleiben, als ihr Karma sie dazu berechtigt. Sie haben dort das Wesen eines Gandharva angenommen und genießen die Glückseligkeit der Gandharven. Es sind daher zwei Arten von Gandharven zu unterscheiden, die alten mythischen Wesen dieses Namens, die es von Anfang an gewesen sind, und die Seelenwesen, die sich durch ihr Karma eine derartige Existenz erworben haben, genau so, wie es nach einer anderen Stelle des Bṛhadāraṇyaka (IV 3, 33) zwei Arten von Göttern gibt, die *ājānadevāḥ* oder Götter von Geburt und die *karmadevāḥ* oder die menschlichen Seelen, die sich durch ihr Karma die Götterwelt erworben haben. Die Welt der Götter (*devalokaḥ*) ist die höhere Welt, diese zu erringen, dazu gehört mehr Verdienst, als um in die Welt der Gandharven zu gelangen. Da nun nach diesen Vorstellungen viel mehr Seelen in die Welt der Gandharven gelangen werden, als in

die Götterwelt, und dem entsprechend viel öfter eine Seele von der Welt der Gandharven aus auf die Erde zurückkehren wird, als aus der Götterwelt, so lag es nahe, das beim Zeugungsakt aus einer anderen Welt dazukommende Seelenwesen den Gandharva zu nennen. Es war der gewöhnlichere Fall, daß ein edleres Seelenwesen eben aus der Welt der Gandharven kam. Diese Bezeichnung beruht also auf schon vorbuddhistischen Vorstellungen, wie sie denn auch in der ältesten buddhistischen Stelle nicht dem Buddha, sondern dem Brahmanen Assalāyana in den Mund gelegt ist. So erklärt sich der Gandharva bei der Empfängnis in vollkommen verständlicher und einwandsfreier Weise aus den alten Vorstellungen über den Saṃsāra.

Die zuletzt erwähnte Stelle des Bṛhadāraṇyaka (IV 3, 33 ff.) handelt von dem *ānanda*, dem Glück oder der Glückseligkeit der verschiedenen Wesensarten, und ist geeignet, die Richtigkeit der gegebenen Erklärung noch weiter zu bestätigen. Eine zweite Version desselben Gegenstandes findet sich in der Taittirīya Upaniṣad VIII 1 ff. Den besten Text bietet die gewöhnliche (Kāṇva) Rezension des Bṛhadāraṇyaka, in den beiden anderen Texten ist die richtige Reihenfolge der Wesen gestört, doch enthält die Taittirīya Upaniṣad allein eine für uns besonders wichtige Angabe. Den Ausgangspunkt bildet das höchste menschliche Glück. Dieses genießt ein Mensch, dem alles gelungen, der reich, der Gebieter anderer ist, und dem alle menschlichen Genüsse im vollsten Maße zu Gebote stehen. Hundert Glückseligkeiten solcher Menschen sind eine Glückseligkeit der in den Besitz ihrer Welt gelangten Väter, und so fort. Die richtige Stufenleiter in der Glückseligkeit ist die Glückseligkeit 1. der Menschen, 2. der Väter, 3. die Glückseligkeit in der Welt der Gandharven, 4. die der Karma-Götter, die durch ihr Karma die Gottheit erreichen, 5. die der Götter von Geburt, 6. die Glückseligkeit in der Welt des Prajāpati, 7. die in der Welt des Brahmā.[1]) In der Mādhyandina-Rezension ist die Reihen-

1) Den Stufen 4 bis 6 wird in dieser Rezension „der nicht falsche, nicht von den Lüsten geschlagene vedakundige Brahmane" gleichgestellt (*yaśca śrotriyo 'vṛjino 'kāmahataḥ*). In der Mādhyandina Rezension erstreckt sich diese Gleichstellung auch auf den Gandharvaloka, in der Taitt. Up. auf die Gandharven und die Väter, eine gewiß nicht ursprüngliche Ausdehnung, die mit der Störung der richtigen Anordnung zusammenhängt.

folge 1. 2. 4. 5. 3. 6. 7. und ist noch zwischen 5. und 3. *devaloka ānandaḥ* eingeschoben. In der Taittirīya Upaniṣad ist die Reihenfolge 1. 3. 2. 5. 4. 6. 7., und ist zwischen 4. und 6. noch *devānām ānandaḥ, Indrasyānandaḥ* und *Bṛhaspater ānandaḥ* eingeschoben. Wichtiger für uns ist aber, daß in der Taitt. Up. die oben S. 14 erwähnten zwei Arten von Gandharven unterschieden werden, die *manuṣyagandharvāḥ* und die *devagandharvāḥ*: die ersteren sind die Menschen, die sich durch ihr Karma die Welt der Gandharven erworben haben, die letzteren sind die Gandharven von ursprünglich göttlicher Art.

Es fehlt nur noch der Beweis dafür, daß die Menschen auch nach buddhistischer Anschauung in den Gandharvaloka kommen und zu Gandharven werden. Diesen Beweis liefert das Gandhabbakāya-Saṃyutta, Saṃyutta Nikāya XXXI 2 (Vol. III S. 250). Daselbst lautet die Frage: Was ist der Grund, was ist die Ursache, weshalb hier einer nach der Auflösung des Leibes, nach dem Tode die Genossenschaft der Götter mit Gandharvenkörper erlangt? Die Antwort lautet: Hier wandelt einer guten Wandel mit dem Leibe, guten Wandel mit der Rede, guten Wandel mit dem Geiste. Der hat gehört: „Die Götter mit Gandharvenkörper haben langes Leben, sind schön, sind reich an Glückseligkeit." Der sagt dann: „Ach ich möchte nach der Auflösung des Leibes, nach dem Tode die Genossenschaft der Götter mit Gandharvenkörper erreichen!"

Wenn LEUMANN in der Diskussion über einen Vortrag von SPEYER auf dem Orientalistenkongreß zu Hamburg von „dem präfötalen Gandharva-Zustand aller Menschen" gesprochen hat, so wird diese Vorstellung durch die angeführten und ähnliche Stellen wenigstens für viele Menschen gewährleistet.

In der altbuddhistischen Literatur beobachten wir vielfach, daß eine Lehre oder ein Gedanke immer und immer wieder in derselben Weise formuliert erscheint. Dies gehört zum Wesen der zunächst mündlichen, auswendig gelernten Tradition der Schulen und ist auch aus der altbrahmanischen Literatur bekannt. Wir werden noch mehrere Fälle solcher Art in dieser Untersuchung kennen lernen. Auch die Formulierung der Lehre von der Empfängnis ist ein solches festes Stück alter Tradition. Es muß älter sein als das Assalāyanasutta, das für uns die älteste Quelle dieser Lehre ist. Es findet sich ebenso im Milindapañha und im Divyā-



vadāna. Der textliche Zusammenhang der drei Stellen ist unverkennbar, alle drei Stellen beruhen auf derselben alten Formulierung.

Im Assalāyanasutta, Majjhimanikāya II 156 ff., lauten die Worte: *Jānanti pana bhonto yathā gabbhassa avakkanti hotīti? Jānāma mayaṃ bho yathā gabbhassa avakkanti hoti. Idha mātāpitaro va sannipatitā honti, mātā ca utunī hoti, gandhabbo va paccupaṭṭhito hoti, evaṃ tiṇṇaṃ sannipātā gabbhassa avakkanti hotīti.*

Im Milindapañho ed. TRENCKNER S. 123, ist nur die Einkleidung verschieden: *Bhante Nāgasena, bhāsitampetaṃ Bhagavatā: Tiṇṇaṃ kho pana bhikkhave sannipātā gabbhassa avakkanti hoti. Idha mātāpitaro ca sannipatitā honti, mātā ca utunī hoti, gandhabbo ca paccupaṭṭhito hoti; imesaṃ kho bhikkhave tiṇṇaṃ sannipātā gabbhassa avakkanti hotīti.*

Die Sanskritfassung im Divyāvadāna, ed. COWELL S. 1 u. S. 440, ist nur eine leichte Variation der Pāli-Fassung, es kehren dieselben charakteristischen Wörter wieder: *Api tu trayāṇāṃ sthānānāṃ saṃmukhībhāvāt putrā jāyante duhitaraśca. Katameṣāṃ trayāṇām? Mātāpitarau raktau bhavataḥ saṃnipatitau, mātā kalyā bhavati, ṛtumatī, gandharva-pratyupasthitā bhavati, eṣāṃ trayāṇāṃ sthānānāṃ saṃmukhībhāvāt putrā jāyante duhitaraśca.*

Wie schon zuvor bemerkt, wird diese Lehre im Assalāyanasutta nicht dem Buddha in den Mund gelegt, sondern dem Assalāyana, dem Wortführer der Brahmanen, wenn sie auch offenbar als damals schon allgemein anerkannt von Buddha gebilligt wird. Daraus ist eben zu schließen, daß sie nicht zuerst von Buddha oder dem Buddhismus aufgestellt worden ist, sondern daß sie von den Brahmanen stammt. Im Divyāvadāna wird nichts über ihren Ursprung gesagt, aber im Milindapañha werden die Worte des Assalāyanasutta als von Buddha selbst gesprochen bezeichnet, und zwar gesprochen, als er sich in der Mitte der Götter und Menschen niedergesetzt hatte. Dies veranschaulicht, wie dem Buddha im Laufe der Zeit Aussprüche zugeschrieben worden sind, die er wahrscheinlich so nicht getan hat. Die besondere Situation, in der diese Lehre im Kanon vorkommt, ist aufgegeben oder vergessen, und die Lehre ist in eine allgemeine formelhafte Rahmensituation eingefügt.

Da dieser Gegenstand nicht unwichtig ist und auch für weitere Kreise Interesse haben dürfte, füge ich hier eine vollständige Übersetzung der ganzen Abschnitte ein.

a) Assalāyanasutta,

Majjh. II S. 156 fg.

„Wissen aber die Herren, wie die Empfängnis vor sich geht?" „Wir wissen es, Herr, wie die Empfängnis vor sich geht. Vater und Mutter sind hier zusammengekommen, und die Mutter ist in der günstigen Zeit, ein Gandharva hat sich dazu eingestellt: so geht aus dem Zusammenkommen dreier (Faktoren) die Empfängnis vor sich." „Wissen aber die Herren, ob dieser Gandharva ein Kṣattriya oder ein Brāhmaṇa oder ein Vaiśya oder ein Śūdra ist?" „Wir wissen es nicht, Herr, ob dieser Gandharva ein Kṣattriya oder ein Brahmaṇa oder ein Vaiśya oder ein Śūdra ist." „Wenn es so ist, Herr, wisset ihr, was für welche ihr seid?" „Wenn es so ist, Herr, wissen wir nicht, was für welche wir sind."

b) Divyāvadāna.

S. 1 = S. 440.

Buddha der Heilige hielt sich in Śrāvasti auf, im Jetavana, dem Park des Anāthapiṇḍaka. In dem an dessen anderem Ende gelegenen Vāsava-Dorfe wohnte ein Hausherr Namens Balasena, reich, begütert, von großem Einkommen, mit ausgedehntem, weitem Besitz, wetteifernd mit dem Reichtum des Kubera. Der hatte eine Frau aus einer ähnlichen Familie heimgeführt. Mit der tändelt er, vergnügt er sich, pflegt er Umgang. Ohne Sohn, auf einen Sohn sich freuend betet er zu Śiva, Varuṇa, Kuvera, Śakra, Brahman und anderen, zur Gottheit des Parkes, zur Gottheit des Waldes, zur Gottheit des Kreuzwegs, zur Gottheit, die die Spenden entgegennimmt, auch zu der zugleich mit ihm geborenen, (mit ihm) gleichartigen, (mit ihm) für immer verbundenen Gottheit betet er.

[1]) [Und es geht das Gerede bei den Leuten, daß auf Grund von Gebeten Söhne geboren werden und Töchter. Das ist nicht so. Wenn es so wäre, würde jeder einzelne tausend Söhne haben wie ein die Welt beherrschender König. Vielmehr werden infolge des Zusammentreffens von drei Umständen die Söhne geboren und die Töchter. Von welchen drei? Vater und Mutter sind verliebt zusammengekommen, die Mutter ist bereit, hat ihre günstige Zeit[2]), sie ist von einem Gandharva aufgesucht, infolge des Zusammentreffens von diesen drei Umständen werden die Söhne geboren und die Töchter.]

Und so verharrt er, dem Gebet obliegend. Und einer der vielen Sattven, in seinem letzten Dasein stehend, das Heil wünschend, das Ende des eingeschlagenen Weges der Erlösung erhoffend, nicht vom Nirvāṇa abgewendet, nach dem Saṃsāra nicht begehrend, jeder Existenz, Daseinsform und Wiedergeburt abgeneigt, den letzten

---

1) Unverkennbar unterbrechen die zwei von mir in Klammern eingeschlossenen Stücke die eigentliche Erzählung. Ich halte sie nicht etwa für eine Interpolation, sondern der Verfasser des Divyāvadāna hat diese zwei in die Medizin einschlagenden Stücke alter traditioneller Weisheit seinen Ansichten entsprechend hier eingefügt. Solche Einschachtelungen sind eine allgemeine Eigentümlichkeit der indischen Literatur und der indischen Autoren, sie müssen im Mahābhārata wie im Mahāvastu und in vielen anderen Fällen anerkannt und von den späteren Interpolationen unterschieden werden.

2) Den Worten *kalyā bhavati ṛtumatī* entspricht in der zweiten Einschiebung *kālaṃ jānāti, ṛtuṃ jānāti.*



Körper tragend, ging, aus irgend einer Klasse von Sattven herabgefallen (*cyutvā*) in den Leib dieser Frau ein.

[Fünf besondere Stärken sind bei einem kluggearteten Frauenzimmer. Welche fünf? Sie kennt den verliebten Mann, sie kennt den nicht verliebten. Sie kennt die Zeit, sie kennt die günstige Zeit. Sie erkennt es, wenn ein (Sattva als) Kind eingetreten ist (*garbham avakrāntaṃ jānāti*). Von wem her er in den Mutterleib eintritt, den kennt sie (*yasya sakāśād garbham avakrāmati taṃ jānāti*). Sie kennt den Knaben, sie kennt das Mädchen: wenn es ein Knabe wird, hält er sich auf die rechte Seite des Mutterleibes; wenn es ein Mädchen wird, hält es sich auf die linke Seite des Mutterleibes.[1])]

Hocherfreut verkündet sie ihrem Herrn: „O über das Glück, edler Mann! Freue dich! ich habe ein lebendiges Wesen (*sattva*) empfangen! da es sich auf die rechte Seite des Leibes hält, wird es gewiß ein Knabe werden!“ Jener, gleichfalls hocherfreut, ruft in unmittelbarem Ausdruck seiner Gefühle[2]): „Ach wenn ich doch das langersehnte Antlitz eines Sohnes sähe! Geboren möge er mir sein, nicht mißraten! Was zu leisten ist, möge er mir leisten, ernährt möge er wiederernähren, das Erbe usw. möge er antreten, mein Stamm wird lange Bestand haben! Und wenn wir mit Tode abgegangen sind, wird er uns, nachdem er, sei es wenig sei es viel Gaben gegeben, Gutes erwiesen hat, die Totenspende anweisen, (indem er sagt:) Dies soll den beiden nachfolgen, wo immer sie von neuem geboren hingehen!“ Und da er wußte, daß sie ein lebendes Wesen empfangen hatte, hält er sie, die auf die obere Fläche des Palastes gegangen war, ohne Zwang, bei Kälte mit Mitteln gegen die Kälte, bei Hitze mit Mitteln gegen die Hitze, mit vom Arzte verordneten Speisen, nicht zu bitteren, nicht zu saueren, nicht zu salzigen, nicht zu süßen, nicht zu scharfen, nicht zu herben, mit Speisen unter Ausschluß von bitteren, saueren, salzigen, süßen, scharfen, herben, die Glieder geschmückt mit vollem und mit halbem Perlenschmuck, wie eine im Nandanahaine lustwandelnde Apsaras, von Bank zu Bank, von Ruhebett zu Ruhebett vom oberen Stockwerk herabsteigend. Kein unfreundliches Wort bekam sie zu hören bis zur völligen Reife des Kindes. Nach Verlauf von acht oder neun Monaten kam sie nieder. Ein Knabe wurde geboren, lieblich, schön, freundlich, gelblich, goldfarbig, der Kopf in der Form eines *chattra* (?), die Arme herabhängend, die Stirn breit und groß, die Brauen zusammenstoßend, die Nase hervorstehend, geschmückt mit einem Ohrgehänge, das mit Juwelen besetzt war.

Soweit die Übersetzung. Dieser ungewöhnliche Knabe war Śroṇa Koṭikarṇa, dessen Geschichte dann weiter erzählt wird. Die Schilderung des Knaben ist formelhaft, sie findet sich ebenso für einen anderen Knaben Divyāv. S. 58. Der Vater des Śroṇa läßt

---

1) Dieselbe Lehre in der brahmanischen Literatur, z. B. Bṛhatsaṃhitā 78, 24: *dakṣiṇapārśve puruṣo vāme nārī yamāv ubhayasaṃsthau* | *yad udaramadhyopagataṃ napuṃsakaṃ tan niboddhavyam* ||. H. OERTEL hat dazu außer dem Verweise auf JOLLY's (Indische) Medizin auch Parallelen aus den Werken der griechischen Medizin gegeben, Journ. Am. Or. Soc. XXVI 189. Daher tritt auch der Bodhisattva in die rechte Seite seiner Mutter ein, vgl. unten Kap. IX.

2) Zu *udānam udānayati* vgl. das in den Pāli-Texten oft vorkommende *imaṃ udānaṃ udānesi*, im Udānaṃ, ed. STEINTHAL, auf jeder Seite.

drei Wohnhäuser bauen, eins für den Winter, eins für den Sommer, eins für die Regenzeit (Divyāv. S. 3), was an die drei Paläste des Śuddhodana erinnert. Das Verhalten der Mutter des Śroṇa erinnert an das Verhalten der Māyā vor der Geburt Buddha's. Überall lassen sich sprachliche und sachliche Zusammenhänge zwischen den verschiedenen buddhistischen Werken entdecken, die in Sanskrit abgefaßten zehren von den in Pāli abgefaßten.

c) Milindapañho,

ed. Trenckner S. 123—130.[1])

(Milinda spricht): Heil dir, Nāgasena, auch das Folgende ist vom Heiligen gesagt worden: „Infolge des Zusammenkommens dreier (Faktoren) findet eine Empfängnis (*gabbhassa avakkanti*) statt: hier sind Vater und Mutter zusammengekommen, und die Mutter ist in der rechten Zeit, und ein Gandhabba ist dazugetreten; infolge des Zusammenkommens dieser drei (Faktoren) findet eine Empfängnis statt". Das ist ein vollständiges Wort, das ist ein erschöpfendes Wort, das ist ein Wort ohne Gleichwertiges[2]), das ist ein Wort ohne Geheimnis, gesprochen, als er sich inmitten der Menschen und Götter niedergesetzt hatte. Und andrerseits kommt Empfängnis nach dem Zusammenkommen zweier (Faktoren) vor: vom Asketen Dukūla wurde die Asketin Pārikā zur Zeit, da sie empfänglich war, mit dem rechten Daumen am Nabel berührt, durch diese Berührung des Nabels ist Sāma Kumāra[3]) entstanden. Auch von dem Ṛṣi Mātanga wurde ein Brahmanenmädchen zur Zeit, als sie empfänglich war, mit dem rechten Daumen am Nabel berührt, durch diese von jenem (vorgenommene) Berührung ist das Brahmanenknäblein Maṇḍabya entstanden.

Wenn, Heil dir Nāgasena, vom Heiligen gesagt worden ist, „infolge des Zusammenkommens dreier (Faktoren) aber, ihr Mönche, findet eine Empfängnis statt", dann ist nämlich die Aussage, daß Sāma Kumāra und das Brahmanenknäblein Maṇḍabya, sie beide durch die Berührung des Nabels entstanden seien, diese falsch.

Wenn vom Tathāgata gesagt worden ist, Sāma Kumāra und das Brahmanenknäblein Maṇḍabya seien durch die Berührung des Nabels entstanden, dann ist nämlich die Aussage, „infolge von drei (Faktoren) aber, ihr Mönche, findet eine Empfängnis statt", diese ihrerseits falsch.

Auch diese sehr tiefe, sehr subtile Frage mit Spitze an beiden Seiten ist ein

---

1) In Rhys Davids' Übersetzung, Sacred Books of the East XXXV S. 185 ist dieses ganze Stück, offenbar aus Gründen der Schicklichkeit, ausgelassen. Aber es gewährt in seiner Ausführlichkeit einen tiefen Einblick in die indische Denkweise und ist auch ein gutes Beispiel für die Aufstellung und Behandlung der Probleme.

2) Die Worte *Asesavacanaṃ etaṃ, nissesavacanaṃ etaṃ, nippariyāyavacanaṃ etaṃ* auch Mil. S. 113, wo der letzte Ausdruck von Rhys Davids mit „a statement to which no gloss can be added" übersetzt worden ist.

3) Sāma hat kumāra, Knabe oder Prinz, als stehendes Beiwort. Er scheint in jugendlichem Alter umgekommen zu sein, s. Mil. S. 198.



Problem für die Weisen, sie ist an dich gekommen, schneid ab den Weg des Zweifels, halte die beste Leuchte der Erkenntnis!

(Nāgasena spricht:)

Auch dieses, o großer König, ist vom Heiligen gesagt worden: „Infolge des Zusammenkommens dreier (Faktoren) findet aber bekanntlich die Empfängnis statt: Vater und Mutter sind hier zusammengekommen, und die Mutter ist in der empfänglichen Zeit, und ein Gandhabba ist dazugetreten, so findet infolge des Zusammenkommens dreier (Faktoren) eine Empfängnis statt". Und es ist gesagt worden, Sāma Kumāra und das Brahmanenknäblein Maṇḍabya seien durch Berührung des Nabels entstanden.

(Milinda:)

Darum eben, Heil dir Nāgasena, belehre mich auf eine Weise, durch die die Frage gut entschieden wird.

(Nāgasena:)

Ist aber früher von dir gehört worden, o großer König, daß der Sankicca Kumāra und der Asket Isisinga und der Thera Kumārakassapa auf eben diese (Weise) entstanden sind?

(Milinda:)

Ja, Heil dir, so wird vernommen, ihre Geburt ist weit bekannt geworden. Zwei Gazellenkühe, zur Zeit, da sie empfänglich waren, an den Ort gekommen, wo zwei Asketen ihr Wasser zu lassen pflegten, tranken (solches) Wasser mit Samen, durch diesen Samen im gelassenen Wasser sind der Sankicca Kumāra und der Asket Isisinga entstanden. Als der Thera Udāyin nach der Zelle einer Nonne gegangen war und mit verliebtem Sinne an die Geschlechtsteile der Nonne dachte, entließ er Samen in das gelbe Gewand. Da sprach der ehrwürdige Udāyin Folgendes zu der Nonne: „Geh, Schwester, hole Wasser, ich will das Untergewand waschen". „O, Herr, ich selbst will es waschen". Darauf nahm die Nonne, in der Zeit (stehend), da sie empfänglich war, den Samen zum Teil mit dem Munde, zum Teil tat sie ihn in die Vulva, dadurch ist der Thera Kumārakassapa entstanden, so erzählen dies die Leute.

(Nāgasena:)

Glaubst du auch, o großer König, diese Erzählung?

(Milinda:)

Ja, Heil dir, gar sehr finden wir hier Grund, weshalb wir glauben, daß sie auf diese Weise entstanden sind.

(Nāgasena:)

Was ist aber hier, o großer König, der Grund?

(Milinda:)

Wenn Same, Heil dir, in den wohl vorbereiteten schlammigen Boden (*kalale*) gefallen ist, geht er schnell auf.

(Nāgasena:)

Gewiß, o großer König.

(Milinda:)

Ebenso hat, Heil dir, diese Nonne, die in der empfänglichen Zeit stand, als der Boden vorhanden war (*saṇṭhite kalale*)[1], das Blut aufgehört hatte zu fließen, der

1) Über *kalala* s. weiter unten Kap. V.

Grundstoff geschaffen war (*ṭhapitāya dhātuyā*), den Samen genommen und in diesen Boden (*tasmiṃ kalale*) geworfen, dadurch ist ihr ein Foetus zustande gekommen. So erlangen wir hier eine Begründung für jener (Personen) Entstehung.

(Nāgasena:)

So ist es, o großer König, ich stimme dem zu, daß der Foetus durch ein Hineinkommen in den Mutterleib entsteht. Gibst aber du, o großer König, die Empfängnis des Kumārakassapa zu?

(Milinda:)

Gewiß, Heil dir.

(Nāgasena:)

Gut, o großer König, du hast dich meinem Bereiche genähert (*paccāgato si mama visayaṃ*), auch (nur) auf eine einzige Weise von Empfängnis sprechend wirst du mir untertan werden (*mamānubalaṃ bhavissasi*). Was aber weiter die zwei Gazellenkühe anlangt, die eine Leibesfrucht empfingen, nachdem sie das gelassene Wasser getrunken hatten, glaubst du deren Empfangen einer Leibesfrucht?

(Milinda:)

Gewiß, Heil dir. Soviel als genossen, getrunken, gegessen, geleckt worden ist, alles das fließt hinab in die schlammige Masse (*kalalaṃ*); an seinen Ort gekommen, gelangt es zu Wachstum. Wie, Heil dir Nāgasena, soviel Flüsse es gibt, die alle in das große Meer hinabfließen, an ihren Ort gekommen zu Wachstum gelangen[1]), ebenso, Heil dir Nāgasena, fließt, soviel genossen, getrunken, gegessen, geleckt worden ist, alles das hinab in die schlammige Masse (*kalalaṃ*), gelangt es, an seinen Ort gekommen, zu Wachstum. Aus diesem Grunde glaube ich, daß auch durch das in den Mund Gekommene eine Empfängnis stattfindet.

(Nāgasena:)

Gut, o großer König, noch mehr bist du in meinen Bereich gekommen (*bāḷhataraṃ upagato si mama visayaṃ*), auch durch Trinken mit dem Munde findet ein Zusammenkommen des Paares (*dvayasannipāto*) statt. Die Empfängnis des Sankicca Kumāra, des Asketen Isisinga und des Thera Kumārakassapa gibst du zu?

(Milinda:)

Gewiß, Heil dir, das Zusammenkommen ist möglich (*sannipāto osarati*).

(Nāgasena:)

Auch Sāma Kumāra, o großer König, auch das Brahmanenknäblein Maṇḍabya sind in der dreifachen Vereinigung (*tīsu sannipātesu*) eingeschlossen, übereinstimmend mit dem Früheren (*ekarasā yeva purimena?*). Den Grund hierfür werde ich angeben. Der Asket Dukūla, o großer König, und die Asketin Pārikā, die hatten beide ihren Aufenthalt im Walde genommen, auf Absonderung gerichtet, das höchste Ziel suchend, bis sie durch das Feuer der Askese die Welt Brahmā's (S. 126:) heiß machten. Sakka der Götter König kam da abends und morgens, ihnen seine Aufwartung zu machen. Aus Verehrung und freundlicher Gesinnung ihnen gegenüber (?)[2]) Acht

---

1) Dieser Vergleich scheint nicht recht zu passen.

2) Unsichere Übersetzung von *tesaṃ garugatamettatāya*, vgl. auf derselben Seite 126 *garugato pañjaliko*. Ein ähnliches Kompositum ist *ujjugata*, „honeste vivens" FAUSBÖLL, Dhp. Vers 108.



gebend sah er, daß sie beide in der Zukunft ihre Augen verlieren würden (*dvinnampi tesaṃ cakkhūnaṃ antaradhānaṃ*). Als er (dies) gesehen hatte, sprach er zu ihnen: „Das eine Wort von mir, Geehrte, tuet: wohlan, möchtet ihr einen einzigen Sohn erzeugen, der wird euch ein Halt und eine Stütze sein!“ „Genug, Kosiya, sprich nicht so!“ so hießen sie dieses sein Wort nicht gut. Voll Mitleid, das Zweckmäßige wünschend, sprach Sakka der Götter König auch zum zweiten, auch zum dritten Male so: „Das eine Wort von mir, Geehrte, tuet: wohlan, möchtet ihr einen Sohn erzeugen, der wird euch ein Halt und eine Stütze sein!“ Auch zum dritten Male sagten sie: „Genug, Kosiya! Veranlasse uns nicht zu Unnützem! Wann wird nicht dieser Leib bersten? Bersten soll dieser dem Bersten unterworfene Leib! Wenn auch die Erde berstet, wenn auch der Berggipfel stürzt, wenn auch der Luftraum zerreißt, wenn auch Sonne und Mond herunterfallen, werden wir uns doch nicht mit den Sitten der Welt befassen! Komme du nicht in unsere Nähe! Wenn du gekommen bist, habe die Überzeugung, daß ich dich für einen Übeltäter halte!“ Ihren Sinn nicht gewinnend bat darauf abermals Sakka der Götter König verehrungsvoll (*garugato*), die zusammengelegten Hände vorstreckend: „Wenn ihr nicht über euch gewinnen könnet, mein Wort zu tun, mögest du, Heil dir, dann, wenn die Asketin ihre Zeit hat, empfänglich ist, mit dem rechten Daumen den Nabel berühren, dadurch wird sie schwanger werden, es ist dies eine Vereinigung (*sannipāto*) zur Erlangung einer Leibesfrucht.“ „Ich kann, o Kosiya, dieses Wort tun, durch soviel wird unsere Askese nicht vernichtet.“ „Es soll geschehen“, so willigten sie ein. Zu dieser Zeit aber war im Götterheim ein Göttersohn mit voll entwickelter Wurzel der guten Taten[1]), dessen Lebenszeit (im Götterhimmel) vorbei war, der, an das Ende seiner Lebenszeit gelangt, in der Lage war, wo er wollte in eine Geburt einzutreten (*yadicchakaṃ samattho okkamituṃ*), sogar in der Familie eines die Welt beherrschenden Königs. Da trat Sakka der Götter König zu diesem Göttersohn und sprach also: „Komm, du Edler, dein Tag ist glücklich angebrochen, die Vollendung des Zieles ist herangekommen, weshalb ich dir aufzuwarten gekommen bin: an einem erfreulichen Orte wird deine Wohnung sein, (S. 127:) in einem geeigneten Geschlechte wird die Wiedergeburt stattfinden, von schönen Eltern wirst du aufzuziehen sein, komm, tue mein Wort!“ so bat er. Noch ein zweites, noch ein drittes Mal bat er, die zusammengelegten Hände vor dem Kopfe haltend. Darauf sprach der Göttersohn also: „Welches ist dieses Geschlecht, du Edler, das du wiederholt, wieder und wieder rühmest?“ „Der Asket Dukūla und die Asketin Pārikā.“ Als er dessen Wort gehört hatte, willigte er befriedigt ein: „Gut, du Edler, was dein Gefallen ist, das soll geschehen. Gern möchte ich, o Edler, in einem erwünschten Geschlechte (*kule*) ins Dasein treten. In was für einer Klasse (*kule*) soll ich ins Dasein treten, in einer mit Entstehen aus einem Ei, oder in einer mit Entstehen aus einem Mutterschoße, oder in einer mit Entstehen aus Feuchtigkeit, oder in einer mit unmittelbarem Entstehen (*opapātike*)?“[2]) „In der Ursprungsart (*yoniyā*) mit Entstehung aus einem Mutterleibe tritt ins Dasein, du Edler!“ Da berechnete Sakka der Götter König den Tag der neuen Entstehung und verkündete dem Asketen Dukūla: „An dem und dem Tage wird die Asketin

---

1) Für *ussannakusalamūlo* gibt CHILDERS die Übersetzung „whose propensities to the performance of merit were fully developed“, Dict. S. 538. Das Gegenteil besagt *tadā sattā ussannakilesā honti*, da ist für die Wesen das Schlechte hoch, Jāt. I S. 48. Vgl. *paripiṇḍitakuśalamūla*, Mahāvastu I 142, 2.

2) Über *opapātika* s. Kap. XI.

ihre Zeit haben, in ihrer Blüte stehen, da mögest du, Heil dir, mit dem rechten Daumen den Nabel berühren." An dem Tage, o großer König, hatte die Asketin ihre Zeit, ihre Blüte, und war der Göttersohn dorthin gegangen dazugetreten (*paccupaṭṭhito*), und hatte der Asket mit dem rechten Daumen den Nabel der Asketin berührt So war das dreifache Zusammentreffen (*tayo sannipātā*) vorhanden. Durch die Berührung des Nabels entstand der Asketin eine Erregung, diese ihre Erregung war aber (nur) auf einer Berührung des Nabels beruhend, halte du eine (solche) Vereinigung nicht für eine Übertretung! Auch Anlachen (*ūhasanaṃ?*) ist eine Vereinigung, auch Liebkosen (*ullapanaṃ*) ist eine Vereinigung, auch Darandenken (*nijjhāyanaṃ*) ist eine Vereinigung. Weil es eine Voraussetzung ist zur Hervorbringung einer Erregung, entsteht durch Berühren eine Vereinigung, infolge der Vereinigung geht eine Empfängnis vor sich, in diesem Sinne geht, o großer König, auch ohne Übertretung eine Empfängnis vor sich. Wie, o großer König, das flammende Feuer auch ohne Berührung dem Hinzugekommenen die Kälte vertreibt, so geht, o großer König, auch wenn keine Übertretung stattfindet, durch Berühren die Empfängnis einer Leibesfrucht vor sich.

[1]) Unter dem Einflusse von vier (Faktoren), o großer König, geht die Empfängnis der Wesen (*sattānaṃ gabbhārakkanti*) vor sich: unter dem Einfluß des Kamma, unter dem Einfluß der Ursprungsart (*yoni*), unter dem Einfluß der Klasse (*kula*), unter dem Einfluß des Bittens (*yācana*). Die Wesen hier haben sämtlich im Kamma ihren Daseinsgrund, im Kamma ihre Entstehung. (S. 128:) Wie, o großer König, geht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß des Kamma vor sich? Die Wesen, o großer König, bei denen die Wurzeln des Guten voll entwickelt sind (*ussannakusalamūlā*), treten ins Dasein, wo sie wünschen, in eines Khattiya Geschlecht (*kule*) von großem Besitz, oder in eines Brāhmaṇa Geschlecht von großem Besitz, oder in eines Gahapati (d. i. Vaiśya) Geschlecht von großem Besitz, oder bei den Göttern, oder in der Ursprungsart (*yoniyā*) mit Entstehung aus einem Ei, oder in der Ursprungsart mit Entstehung aus einem Mutterleib, oder in der Ursprungsart mit Entstehung aus Feuchtigkeit, oder in der Ursprungsart mit unmittelbarer Entstehung.[2]) Wie, o großer König, ein reicher Mann von großem Besitz, von großem Gut, der viel Gold und Silber hat, der viel Vermögen und Mittel hat, der viel Geld und Korn hat, der viele Verwandte und Klienten hat, eine Sklavin oder einen Sklaven, oder ein Feld, oder ein Gebäude, oder ein Dorf, oder eine Stadt, oder ein Land, was er nur im Herzen begehrt, seinem Wunsche entsprechend kauft, indem er selbst den doppelten und dreifachen Preis zahlt, ebenso, o großer König, treten die Wesen, bei denen die Wurzeln des Guten voll entfaltet sind (*ussannakusalamūlā*)[3]) ihrem Wunsche entsprechend ins Dasein, entweder in eines Khattiya Geschlecht (*kule*) von großem

---

1) Hier wird die Geschichte des Sāma von S. 127, lin. 29 bis S. 129 lin. 26 des Textes durch eine anderweitige Theorie unterbrochen. Während die Lehre des Assalāyanasutta (*Tiṇṇaṃ sannipātā*) sich lediglich auf den Zeugungsakt bezieht, wird hier gelehrt, was der eigentliche Grund des neuen Daseins ist (*kamma*), und inwiefern das Dasein verschieden gestaltet ist. In dieser letzteren Beziehung hat auch die Carakasaṃhitā Śārīrasthāna Adhy. III 25, die Lehre von der vierfachen *yoni*, durch welche auch dort die Lehre von der Empfängnis ergänzt wird.

2) Hier wird also *aṇḍaja, jalāyuja* usw. *yoni* genannt.

3) Dieses Wort entspricht in diesem Vergleiche dem Reichsein des Mannes, vgl. oben S. 23.

Besitz, oder in eines Brāhmaṇa Geschlecht von großem Besitz, oder in eines Gahapati (d. i. Vaiśya) Geschlecht von großem Besitz, oder bei den Göttern, oder in der Ursprungsart (*yoniyā*) mit Entstehung aus einem Ei, oder in der Ursprungsart mit Entstehung aus einem Mutterleib, oder in der Ursprungsart mit Entstehung aus Feuchtigkeit, oder in der Ursprungsart mit unmittelbarer Entstehung (*opapātikāya*).[1]) So geht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß des Kamma vor sich.

Wie geschieht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß der Ursprungsart (*yoni*)?[2]) Bei den Hähnen, o großer König, geht die Empfängnis durch den Wind vor sich, bei den Kranichen geht die Empfängnis durch den Donner der Wolke vor sich, die sämtlichen Götter sind Wesen ohne Mutterleib, bei ihnen geht die Empfängnis in mannigfacher Gestalt vor sich. Wie, o großer König, die Menschen in mannigfacher Gestalt auf der Erde wandeln, — etliche bedecken sich vorn, etliche bedecken sich hinten, etliche sind nackt, etliche sind geschoren, ein weißes Tuch tragend, etliche haben das Scheitelhaar in einen Knoten gebunden, etliche sind geschoren und haben ein gelbes Gewand, etliche haben ein gelbes Gewand und das Scheitelhaar in einen Knoten gebunden, etliche haben eine Flechte und tragen ein Bastgewand, etliche haben ein Fell als Kleidung, etliche kleiden sich in Stricke (*? keci rasmiyo nivāsenti*), — wie alle diese Menschen in mannigfacher Gestalt auf der Erde wandeln, ebenso, o großer König, diese Wesen alle, ihre Empfängnis geht in mannigfacher Gestalt vor sich. So geht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß der Ursprungsart (*yoni*) vor sich.

Wie geht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß der Klasse (*kula*) vor sich?[3]) Was man Klasse (*kulaṃ*) nennt, o großer König, sind vier Klassen (*kulāni*): aus einem Ei entstanden, aus einem Mutterleib entstanden, (S. 129:) aus Feuchtigkeit entstanden, unvermittelt entstanden (*opapātikaṃ*). Wenn hierbei ein Gandharva, irgendwoher gekommen, in der aus einem Ei entstehenden Klasse ins Dasein tritt, so wird er da ein Eigeborener, wenn in der aus einem Mutterleib entstehenden Klasse, ein aus einem Mutterleib Geborener, wenn in der aus Feuchtigkeit entstehenden Klasse, ein aus Feuchtigkeit Entstehender, wenn in der unvermittelt entstehenden Klasse, so wird er da ein unvermittelt Entstehender: in den verschiedenen Klassen entstehen die Wesen als ebensolche. Wie o großer König, alle Tiere und Vögel, die im Himālaya dem Meruberge nahekommen, die alle ihre eigene Farbe verlieren und goldfarbig werden, ebenso wird, o großer König, jeder Gandharva, wo immer auch hergekommen, wenn er in eine aus einem Ei entstehende Gattung (*aṇḍajaṃ yoniṃ*)[4]) kommt, indem er sein ursprüngliches Aussehen verliert, ein Eigeborener, und so fort, wenn in eine aus einem Mutterleib entstehende Gattung, ein aus einem Mutterleib Entstehender, wenn in eine aus Feuchtigkeit entstehende Gattung, ein aus Feuchtigkeit Entstehender, wird er, wenn er in eine unvermittelt entstehende Gattung kommt, indem er sein ursprüngliches Aussehen verliert, ein unvermittelt Entstehender (*opapātiko*). So geht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß der Klasse (*kula*) vor sich.

---

1) Hier ist gleichfalls *aṇḍaja, jalāya* usw. *yoni* genannt.

2) In diesem Abschnitt hat *yoni* eine andere, nicht ganz klare Bedeutung.

3) In diesem Abschnitt wird das, was zuvor *yoni* genannt wurde (*aṇḍaja, jalāyuja* usw.), *kula* genannt. Schon oben S. 23 haben *kula* und *yoni* die gleiche Bedeutung.

4) Hier tritt wieder *yoni* für *kula* ein.

Wie geht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß eines Bittens vor sich? Hier ist, o großer König, eine Familie ohne Sohn, von vielem Besitz, gläubig, abgeklärt, tugendhaft, mit schönen Eigenschaften, der Askese ergeben, und ein Göttersohn, bei dem die Wurzeln des Guten voll entwickelt sind (*ussannakusalamūlo*), ist im Zustand des Herabfallens (*cavanadhammo*). Da bittet Sakka der Götter König, aus Mitleid mit dieser Familie, diesen Göttersohn: Richte dein Augenmerk (*paṇidhehi*), du Edler, auf den Leib der Königin jener Familie! Der richtet auf Grund von dessen Bitten sein Augenmerk auf die Familie. Wie, o großer König, Menschen mit Verlangen nach guten Werken einen der Meditation obliegenden (?) Asketen (*samaṇaṃ manobhāvanīyaṃ*)[1]) bitten und ins Haus einführen, indem sie denken, wenn dieser kommt, wird er für die ganze Familie glückbringend sein, ebenso, o großer König, bittet Sakka der Götter König den Göttersohn und führt ihn der Familie zu. So geht die Empfängnis der Wesen unter dem Einfluß des Bittens vor sich.

Sāma Kumāra, o großer König, ist von Sakka dem König der Götter gebeten in den Leib der Asketin Pārikā eingetreten. Sāma Kumāra, o großer König, ist einer, der gute Werke getan hat, die Eltern sind tugendhaft, von schöner Art, der Bittende ist mächtig: Sāma ist durch den guten Willen (*ceto-paṇidhiyā*) von Dreien entstanden. Hier soll, o großer König, ein praktisch erfahrener Mann in einem wohlgepflügten wasserreichen Felde Samen säen, würde wohl dem Wachstum dieses ein Hindernis vermeidenden Samens (*tassa bījassa antarāyaṃ vivajjentassa*) irgend ein Hindernis erwachsen?

(Milinda:)

Nein, Heil dir, ohne Beschädigung, Heil dir, würde der Same rasch aufwachsen.

(Nāgasena:)

Ebenso, o großer König, ist Sāma Kumāra frei von entstandenen Hindernissen durch den guten Willen Dreier entstanden. Hast du, o großer König, früher gehört, daß durch die geistige Schlechtigkeit (*manopadosena*) von Ṛṣis ein blühendes, glückliches, großes Land mitsamt der Bevölkerung vernichtet worden ist?

(Milinda:)

Ja, Heil dir, (davon) wird auf der Erde gehört: Daṇḍakāraṇya, Medhyāraṇya, Kālingāraṇya, Mātangāraṇya, dieses ganze Waldgebiet ist zu Wald geworden, alle diese Länder sind durch die geistige Schlechtigkeit von Ṛṣis zugrunde gegangen.[2])

(Nāgasena:)

Wenn, o großer König, durch deren geistige Schlechtigkeit blühende Länder vernichtet werden, könnte dann auch durch deren geistige Reinheit (*manopasādena*) etwas entstehen?

(Milinda:)

Ja, Heil dir!

(Nāgasena:)

Darum ist, o großer König, Sāma Kumāra durch die geistige Reinheit von drei Starken entstanden: geschaffen vom Ṛṣi, geschaffen vom Gotte, geschaffen von guten Werken, so sieh dies an, o großer König! Diese drei Göttersöhne, o großer König,

---

1) Vgl. *manobhāvanīyo bhikkhu* im Saṃyuttanikāya, Index, vielleicht zu verstehen im Sinne von *yesaṃ . . . bhāvanāya rato mano*, Saṃy. I 48.

2) Dieselben Namen und dieselbe Sache Majjhima I S. 378 (Upālisutta).

sind in einer von Sakka dem König der Götter erbetenen Familie von neuem geboren worden. Welche drei? Sāma Kumāra, Mahāpanāda, Kusarājā, alle drei Bodhisattven.

(Milinda:)

Gut erklärt, Heil dir Nāgasena, ist die Empfängnis, gut ausgeführt ist die Begründung, die Finsternis ist zum Licht gemacht, der Zopf ist entwirrt, niedergeworfen sind die Reden der Gegner: so verhält sich dies, so nehme ich es an!

Überblicken wir auf Grund der übersetzten Stellen den Sprachgebrauch in dieser Lehre von der Entstehung des Menschen, so sei zunächst bemerkt, daß der Name Gandharva zwar interessant, aber doch von nebensächlicher Bedeutung ist. Die Hauptsache ist die Vorstellung, daß in jedem Menschen, dessen eigentlichen Kern bildend, ein Seelenwesen, das schon vorher existiert hat, sein Dasein fortsetzt. Aber zu bezweifeln ist es nicht, daß dieses Seelenwesen mit einem mythischen oder poetischen Worte auch Gandharva genannt worden ist. Dies bezeugen die Kośas und die an drei oder vier Stellen wiederkehrende Formulierung der besprochenen Lehre. Der Wortlaut ist im Assalāyanasutta und im Milindapañha der gleiche: *gandhabbo ca paccupaṭṭhito hoti,* und ein Gandharva hat sich dazugesellt. Der hieraus geflossene Text des Divyāvadāna sagt ausdrücklich, daß er in die Mutter eintritt: *mātā . . . gandharvapratyupasthitā bhavati,* die Mutter . . . ist von einem Gandharva aufgesucht worden. Im Milindapañha wird die Sache im Anschluß an die Formel noch mehrfach erwähnt: *yadi tattha gandhabbo yato kutoci āgantvā aṇḍaje kule uppajjati,* S. 129, 1; *evam eva . . yo koci gandhabbo yato katoci āgantvā aṇḍajaṃ yoniṃ upagantvā,* ibid. 8.

Die weniger mythische Bezeichnung dieses persönlich gedachten Seelenwesens des Saṃsāra ist *sattva.* So, mit *gandharva* wechselnd, *sattvaś caramabhavikaḥ* Divy. S. 1 lin. 17, und *anyatamasmāt sattvanikāyāc cyutvā* ibid. S. 2, 2. Nikāya ist der Ausdruck für die verschiedenen Gattungen solcher Wesen.

Eine höchste Gattung bilden diejenigen, welche für ihre früheren guten Taten eine Zeitlang Götter sind.[1]) Hier spielen wieder mythische Vorstellungen herein. Da die Legenden vorwiegend von hervorragenden Persönlichkeiten handeln, so kommen auch gewöhn-

---

1) Diese Vorstellung ist wiederholt im Vimānavatthu ausgesprochen, z. B. XXIV 15: *Saṭṭhi vassasahassāni tisso ca vassakoṭiyo | idha ṭhatvā mahāmuni ito cutā gamissāmi manussānaṃ sahavyatanti.*

lich nur die höchsten Klassen von Wesen in Betracht. Ein solches Wesen wird Mil. S. 126, 27 *devaputto,* Göttersohn, genannt. Das ist eben ein menschliches Seelenwesen, das sich durch sein Karma den Götterhimmel erworben hatte, vgl. oben S. 14 ff. Unverkennbar ist *devaputto* ganz ähnlich wie *gandhabbo* gebraucht in dem Satze *devaputto ca tatthūpago paccupaṭṭhito ahosi,* Mil. S. 127, 16, vgl. *gandhabbo ca paccupaṭṭhito hoti* in der Formulierung der Lehre. Wie und warum erfolgend man sich die neue Geburt dachte, veranschaulicht der Satz: *devaputto ca ussannakusalamūlo cavanadhammo hoti,* und ein Göttersohn, bei dem die Wurzeln des Guten voll entfaltet sind, ist in der Lage herabzufallen, Mil. S. 129, 16 (über *ussannå* s. oben S. 23). Dasselbe Epitheton findet sich Mil. S. 128, 2 bei *sattā*: *ussannakusalamūlā . . . sattā yadicchakaṃ uppajjanti.* Die Wörter *satta, devaputta, gandhabba* sind unter Umständen synonym gebraucht, doch kommt das letztere nur da vor, wo es sich um eine gewöhnliche Empfängnis handelt.

Das Seelenwesen macht den Kern des Menschen aus, der ins Dasein treten soll. Daher sagt der *devaputta* Mil. S. 127 lin. 8: *ahaṃ . . . patthite kule uppajjeyaṃ,* ich möchte in einer erwünschten Familie wiedergeboren werden. Ja es wird dieses Seelenwesen schon im voraus mit dem Namen genannt, den erst das neue Menschenkind führen wird. Dies ist der Fall in dem Satze *Sāmo . . kumāro Sakkena devānam indena āyācito Pārikāya tāpasiyā kucchiṃ okkanto,* S. K. trat, von Sakka dem König der Götter gebeten, in den Leib der Pārikā ein, Mil. S. 129, 26. Und gleich darauf hat Sāma das Epitheton *katapuñño,* das sich nur auf die guten Taten beziehen kann, die das Seelenwesen in einer früheren Geburt getan hat.

Für gewöhnlich tritt das Seelenwesen unbemerkt zum Zeugungsakt hinzu.[1]) Daß der Bodhisattva in Gestalt eines weißen Elefanten in den Mutterleib eintrat, hatte die Mutter zunächst nur im Traum gesehen. Niemand anders hat es gesehen.

Der Bodhisattva suchte sich die Familie und die Mutter, von der er geboren werden wollte, selbst aus.[2]) Auch der *devaputto*

---

1) Vgl. Vāgbhaṭa's Aṣṭāngahṛdaya, Sūtrasthāna 1, 3, übersetzt weiter unten in Kap. III.

2) Die vierfache Ausschau des Bodhisattva gehört zu den Bestandteilen der vollentwickelten Geburtsgeschichte, s. Kap. VI unter Nr. 3.



und die *sattā* des Milindapañha suchen sich die Stätte ihrer Geburt *yadicchakaṃ,* ihrem Wunsche entsprechend aus, S. 128, 2, S. 126, 28. Eine mythische Variation ist es, wenn in der Legende von Sāma der Götterkönig Indra den Devaputta darum bittet, sich der Asketin Pārikā zuzugesellen. Solches Bitten ist daselbst sogar systematisch als eine der Veranlassungen zu einer neuen Geburt aufgestellt, Mil. S. 127, 30, 129, 13. Auch in der Buddhalegende des Lalitavistara bitten die Götter den Bodhisattva „herabzufallen" und in die letzte Existenz auf Erden einzutreten.

Aber die eigentlich treibende Kraft, die das Seelenwesen aus einem Daseinszustand in den anderen treibt, ist *kamma,* skr. *karma,* „die Tat", jenes feine materiell gedachte Residuum alles Tuns in Gedanken, Worten und Werken, das mit mechanischer Notwendigkeit in einem folgenden Dasein seine Frucht tragen, seine Folgen haben muß. Auch die Lehre vom *karma* hat der Buddhismus von der alten brahmanischen Philosophie übernommen[1]), sie findet sich an unzähligen Stellen des buddhistischen Kanons, so auch in dem oben übersetzten Stück des Milindapañha, wenn S. 127, 31 des Textes mit Nachdruck gesagt wird, daß alle Wesen im *kamma* ihren Ursprung haben. Wenn der Devaputto der Legende sich seine Geburtsstätte *yadicchakaṃ,* seinem Wunsche entsprechend, aussuchen konnte, so erfolgt seine Wahl doch auch nur innerhalb der durch sein Karma gezogenen Grenzen. Die Zeit, die ein Seelenwesen in einem Götterhimmel als ein Gott verbringt, ist gleichfalls durch sein Karma bedingt. Wenn seine Zeit zu Ende ist, wenn es das Ende des Lebens in dieser Gestalt erreicht hat (*khīṇāyuko āyukkhayaṃ patto,* Mil. S. 126, 27), dann muß es eben das bisherige Dasein verlassen und in ein neues eintreten.

Noch jetzt sind solche Vorstellungen von dem Übergehen der Seele aus einer Existenz in die andere in den buddhistischen Ländern lebendig und von praktischer Bedeutung. Auf einem berühmten japanischen Bilde, das ich durch die Güte des Herrn Anesaki in einer Reproduktion besitze, erblickt man die Gestalt eines Buddha in den Wolken schwebend, zu seinen Füßen in einer kugelartigen Hülle ein kleines Kind in Embryohaltung, das

---

1) Eine Beleuchtung der Karma-Theorie in ihren Variationen gibt E. W. Hopkins, Modifications of the Karma Doctrine, Journ. of the R. As. Soc. 1906, S. 581.

zu dem Buddha in die Höhe blickt, am unteren Rande des Bildes sind die zackigen Berggipfel der Erde sichtbar: das Bild stellt die Entsendung einer Seele auf die Erde dar. Nach L. A. Waddell, Lhasa and its Mysteries (London 1906) S. 28 wird der Dalai Lama für eine Wiedergeburt des ersten Dalai Lama aus dem jetzt herrschenden Orden ausgegeben. Nach derselben Quelle S. 268 feuerten die Lamas die tibetischen Soldaten zum Widerstand an, indem sie ihnen versicherten, daß sie, selbst wenn sie trotz der Zauber den englischen Kugeln erlägen, doch in vier Tagen von neuem geboren werden würden. Die Lamas konnten dann auf die neugeborenen Kinder hinweisen und diese als die Re-inkarnation der gefallenen Krieger bezeichnen.

Im Pāli ist der gewöhnliche Ausdruck für das Herabfallen eines Seelenwesens vom Himmel auf die Erde, dann aber auch ganz allgemein für das Scheiden aus dem bisherigen Dasein, *cavana, cuti, cavati,* skr. *cyavana, cyuti, cyavati.* Im Lalitavistara rufen die Götter dem Bodhisattva *cyava, cyava* zu. Im Milindapañha S. 129, 16 findet sich der schon zitierte Satz *devaputto ca ussannakusalamūlo cavanadhammo hoti.* Es ist dies ein formelhafter Ausdruck, der an Itivuttaka § 83 erinnert:

Yadā bhikkhave devo devakāyā cavanadhammo hoti, pañca pubbanimittāni pātubhavanti: mālā milāyanti, vatthāni kilissanti, kacchehi sedā muccanti, kāye dubbaṇṇiyaṃ okkamati, sake devo devāsane nābhiramatīti. || Wenn, ihr Mönche, ein Gott in dem Zustand ist aus seinem Götterleib zu scheiden, kommen fünf Vorzeichen zum Vorschein: die Kränze werden welk, die Gewänder werden schlecht, aus den Achselhöhlen bricht Schweiß aus, ein häßliches Aussehen verbreitet sich über den Körper, der Gott hat keine Freude an seinem Göttersitze. ||

Man kann also die mythische Einkleidung der Saṃsāra-Lehre bis in den Pāli-Kanon zurückverfolgen. Daß *cavana* nicht nur das Herabfallen vom Himmel, sondern auch das Abscheiden von der irdischen Welt bezeichnet, beweisen Stellen wie Itivuttaka § 26: *ito cutā manusattā saggaṃ gacchanti dāyakā,* von hier aus dem menschlichen Dasein abgeschieden, kommen die Spender in den Himmel.

Wenn auch der Ausdruck *cyavana* besonders in der buddhistischen Literatur gebräuchlich ist, läßt sich doch auch er in der älteren brahmanischen Literatur nachweisen. Aus den älteren Upanischaden führt die Concordance nur eine Stelle an, Muṇḍaka 2, 9: *yat karmiṇo na pravedayanti rāgāt tenāturāḥ kṣīṇalokāś cyavante,* weil sie dem Werke obliegend aus Eifer dafür (das wahre Heil) nicht



verkünden, deshalb fallen sie, wenn die (Himmels) Welt für sie vorüber ist, krank herab. Ähnlich Bhagavadgītā 9, 24: *na tu mām abhijānanti tattvenātaś cyavanti te*; „aber jene kennen mich nicht in Wahrheit; darum sinken sie [wieder zu irdischem Dasein] hinab" (Garbe). In der Yayāti-Legende im Mahābhārata I, Adhy. 88 ff., wechselt Wurzel *cyu* mit *pat* und *bhraṃś*. Yayāti ist in den Himmel gekommen, aber da er sich rühmte, daß ihm unter den Göttern und Menschen, unter den Gandharven und Ṛiṣis keiner an Askese gleich käme, verliert er den Himmel. Indra sagt zu ihm: Weil du gering geachtet hast die Gleichen, die Besseren und die Geringeren, ohne ihre Kraft zu kennen, deshalb haben diese Welten hier für dich ein Ende: da dein Verdienst geschwunden ist, wirst du heute herabfallen, o König (*kṣīṇe puṇye patitāsy adya rājan*), MBh. I 88, 3. Yayāti wünscht, wenn er der Götterwelt verlustig gehe (*suralokād vihīnaḥ*), wenigstens unter Gute herabzufallen (*satāṃ madhye patitum*). Dies sagt ihm Indra zu: *Satāṃ sakāśe patitāsi rājaṃś cyutaḥ pratiṣṭhāṃ yatra labdhāsi bhūyaḥ*, unter Gute wirst du fallen, o König, wo du, nachdem du herabgefallen, von neuem hohe Stellung erlangen wirst, a. a. O. 5. Die Legende läßt nun den Yayāti so wie er ist herabfallen. Der Rājarṣi Aṣṭaka sieht ihn und fragt ihn, wer er sei: Yayāti antwortet:

Ahaṃ Yayātir Nahuṣasya putraḥ Pūroḥ pitā sarvabhūtāvamānāt | prabhraṃśitaḥ surasiddharṣilokāt paricyutaḥ prapatāmy alpapuṇyaḥ || Ich bin Yayāti, der Sohn des Nahuṣa, der Vater des Pūru; infolge von Geringschätzung aller Wesen gestürzt, aus der Welt der Götter und vollendeten Ṛṣis abgeschieden, falle ich herunter, wenig Verdienst besitzend, 89, 1.

Das Korrelat zu dem buddhistischen *cavana, cavati* ist *okkamana, okkamati*, skr. *avakramaṇa, avakrāmati*. Diese Worter bezeichnen das Eintreten des Seelenwesens in einen Mutterleib, in eine neue Existenz. *Cyutvā* und *avakrāntaḥ* finden sich zusammen Divyāvadāna S. 1, 17: *anyatamaśca sattvaś caramabhavikaśca . . anyatamasmāt sattvanikāyāc cyutvā tasyāḥ prajāpatyāḥ kukṣim avakrāntaḥ.* || Irgend ein Wesen, das bei seiner letzten Geburt angelangt war, schied aus irgend einem Kreise von Wesen und trat in den Leib dieser Frau ein. || Das Subjekt zu diesem *avakrāmati* ist das von einem früheren Dasein herkommende Seelenwesen, also *sattva,* oder *devaputra*. Aber wie wir schon oben S. 28 sahen, daß dieses Wesen schon im voraus mit dem Namen des Kindes bezeichnet wurde, das dann später geboren wird, so findet sich auch hier *garbha,*

Embryo, als Subjekt zu *avakrāmati: garbham avakrāntaṃ jānāti,* sie weiß, wenn ein Embryo in ihren Leib eingetreten ist, Divy. S. 2, 5. Und so ist *gabbhassa avakkanti,* z. B. Mil. S. 123, 16, 125, 11, 22, *gabbhāvakkamanaṃ,* z. B. Mil. S. 125, 9, 14, 25, der gewöhnliche Ausdruck für Empfängnis geworden, eigentlich das Eingehen des zum Embryo werdenden Seelenwesens in einen Mutterleib. *Gabbhāvakkanti* ist so sehr ein einheitliches Wort geworden, daß sich sogar *sattānaṃ gabbhāvakkanti* findet, Mil. S. 127, 29. Überall wo dieser Ausdruck vorkommt, liegt die besprochene Lehre von der Geburt zugrunde. Wir können diese daher bis in die älteren Schriften des Pāli-Kanons zurückverfolgen. Denn *okkanti* findet sich in der Erklärung von *jāti* im Paticcasamuppāda, Majjhimanikāya I S. 50 (Sammādiṭṭhisutta):

Yā tesaṃ tesaṃ sattānaṃ tamhi tamhi sattanikāye jāti, sañjāti, okkanti, abhinibbatti, khandhānaṃ pātubhāvo, āyatanānaṃ paṭilābho, ayaṃ vuccat' āvuso jāti. || Was der und der Wesen in dem und dem Kreise von Wesen Geburt ist, deren Entstehung, Eingehen, Entwickelung, Zumvorscheinkommen der Khandha, Empfangen der Sinnesorgane, das wird *jāti* genannt.

Sollte man meinen, daß aus dem Worte *okkanti* hier zuviel gefolgert werde, so kann darauf hingewiesen werden, daß sich in der vorausgehenden Definition von *maraṇa* die korrelaten Wörter *cuti* und *cavanatā* finden, a. a. O. S. 49:

Yaṃ tesaṃ tesaṃ sattānaṃ tamhā tamhā sattanikāyā cuti, cavanatā, bhedo, antaradhānaṃ, maccumaraṇaṃ, kālakiriyā, khandhānaṃ bhedo, kaḷebarassa nikkhepo, idaṃ vuccat' āvuso maraṇaṃ. || Was der und der Wesen aus dem und dem Kreise von Wesen Scheiden ist, deren Zustand des Scheidens, Trennung, Verschwinden, mit Tod Abgehen, Sterben, Auflösung der Daseinselemente, Ablegen des Körpers, das wird *maraṇaṃ* genannt. ||

Für *okkanti* im Sinne von Wiedergeburt sind noch andere Wörter im Gebrauch, so *upapatti: Cutiṃ yo vedi sattānaṃ upapattiṃ ca sabbaso. . .* Wer das Herabfallen, oder Scheiden der Wesen und die Wiedergeburt allseitig kennt . ., Suttanipāta Vers 643. Neben *upa-pad,* eigentlich „wohin gelangen" in derselben Bedeutung auch *ut-pad,* eigentlich „wo entstehen". Im Itivuttaka § 99 wechseln diese beiden Composita in einem und demselben Satze: *so tato cuto amutra udapādiṃ* und *so tato cuto idhūpapanno*; ebenso ibid. *satte passati cavamāne uppajjamāne.* In anderen Texten wird der Wiedereintritt in einen Mutterleib durch *paṭisandhi,* skr. *pratisaṃdhi,* ausgedrückt, so Mil. S. 127, 1, Jāt. I S. 3, 21, 50, 2 usw.

Im Mahāvastu ist neben dem terminus technicus *garbhāvakrānti,* z. B. I S. 142, 6, für *avakrāmati* auch *avatarati* gebraucht, z. B. *ye . .*



bodhisatvāḥ . . mātuḥ kukṣim avataranti ibid. 4, *Yadā ca tasyā pramadottamāyāḥ bodhisatvaḥ kukṣim avatarati* S. 147, 14. Dieser Ausdruck erinnert an die *avatārāḥ* des Viṣṇu. Es könnte sein, daß die Avatāra-Lehre den buddhistischen Sprachgebrauch beeinflußt hat, aber doch erst in späterer Zeit. Denn die Lehre vom *cyavana* und *avakramaṇa* geht bis in die Zeiten zurück, in denen Viṣṇu und Śiva noch nicht die brahmanischen Hauptgötter waren. Im Pāli-Kanon stehen *Sakko devānam indo*, eine Fortsetzung des vedischen Indra, und *Brahmā*[1]) an der Spitze der brahmanischen Götter. In ED. MÜLLERS Glossary of Pāli Proper Names findet sich weder Śiva noch Viṣṇu. Auch CHILDERS gibt Viṣṇu gar nicht und für Sivo keine Textstelle. Ein *Sivo devaputto* ist jetzt im Devaputta-Saṃyutta nachgewiesen, Saṃyutta I S. 56. Ebensowenig bedeutsam wie diese Erwähnung ist die Art und Weise, wie der Name Viṣṇu in dem merkwürdigen mythologischen Gedichte des Mahāsamaya Suttanta, Dīgha II S. 259, vorkommt, auf das RHYS DAVIDS, Buddhist India S. 219 ff. die Aufmerksamkeit gelenkt hat. Vers 14 des Gedichts beginnt *Veṇhū ca devā Sahaḷī ca Asamā ca duve Yamā*, wobei der Anfang doch wohl einem skr. *Vaiṣṇavāśca devāḥ* entsprechen würde. Erst in späteren buddhistischen Werken tritt namentlich Śiva's Name mehr hervor. In COWELLS Index fehlt er zwar, aber Divyāvadāna S. 1 und 440 betet Balasena zu Śiva, Varuṇa, Kuvera, Śakra, Brahmā. Nach dem Lalitavistara sind in dem Tempel, in den der kleine Buddha gebracht wird, Statuen der Götter Śiva, Skanda, Nārāyaṇa, Kuvera, Candra, Sūrya, Vaiśravaṇa, Śakra, Brahmā und der Lokapālas aufgestellt, ed. Lefm. S. 120, 1. In Aśvaghoṣa's Buddhacarita I 91 weiht Buddha's Mutter dem Śiva eine kostbare Sänfte, und ibid. 93 geht der König der Śākya in sein Haus befriedigt wie Bhava (d. i. Śiva) über die Geburt des Sechsgesichtigen (d. i. Skanda). Solche Stellen der späteren buddhistischen Literatur lassen die spärliche und unbestimmte Erwähnung dieser Götter im Pāli-Kanon nur um so bedeutsamer erscheinen. Für die Zeit

1) Das Pet. Wtb. sagt von Brahmā „In alten Büchern nicht bekannt". Aber in der Kauṣ. Up. I 5 tritt Brahmā auf, ebenso ist dieser Nom. als Masc. in dem Verse Yajūdaraḥ, § 6, enthalten. Ibid. § 3 eine mythische Beschreibung der Welt des Brahmā, in der die Hunderte von Apsarasen mit Früchten, Salben, Kränzen, Gewändern in den Händen an ähnliche Schilderungen in der buddhistischen Literatur erinnern, z. B. Lal. Vist. Adhy. VII.

der Gupta ist der Kult Viṣṇu's als eines Hauptgottes sicher erwiesen, aber wie es zugegangen ist, daß Viṣṇu und Śiva so an die Spitze der Götter gerückt sind, ist noch nicht aufgehellt.[1]) Es muß in den Zeiten der Vorherrschaft des Buddhismus geschehen sein, in denen für uns ein Dunkel über der Entwickelung der brahmanischen Verhältnisse lagert. A. Weber wollte bekanntlich in den Avatāren des Viṣṇu christlichen Einfluß erkennen, Ind. Stud. II 409, namentlich in der Inkarnation Viṣṇu's als Kṛṣṇa. Daß die Kṛṣṇa-Legende[2]) in den Punkten, die Weber in seiner Abhandlung „Über die Krishṇajanmâshṭamî" (Berlin 1868) behandelt hat, christlichen Einfluß verspüren läßt, möchte ich nicht bestreiten. Ob dieser christliche Einfluß schon darin zu sehen ist, daß Kṛṣṇa als eine Inkarnation Viṣṇu's erscheint, wie in der Bhagavadgītā, ist schon weniger sicher. In den Werken Kālidāsa's ist Kṛṣṇa's Identifikation mit Viṣṇu, wie Weber a. a. O. S. 319 sagt, eine vollendete, anerkannte Tatsache. Aber die Idee der Avatāren im allgemeinen halte ich mit E. W. Hopkins und anderen für echt indischen Ursprungs, denn man findet Anhaltspunkte für ihr allmähliches Erwachsen in Indien selbst. Es kommen hierbei zwei Hauptpunkte in Betracht, erstens daß die Avatāra-Legenden zum Teil in der älteren Literatur ohne ausgesprochenen Avatāra-Charakter erscheinen, wie in ähnlicher Weise Jātaka-Geschichten in den älteren Teilen des Pāli-Kanons ohne Jātaka-Charakter nachgewiesen sind (vgl. oben S. 10); und zweitens daß solche avatāraartige Manifestationen in der älteren Literatur auch anderen Göttern zugeschrieben werden und offenbar erst allmählich auf Viṣṇu konzentriert worden sind. Der älteste Mythus aus diesem Mythenkreise ist wohl der von Viṣṇu als Zwerg (*vāmana*). Die drei Schritte Viṣṇu's im Ṛgveda, z. B. I 154, 2 und 4, und die Zwerggestalt Viṣṇu's im Śatapathabrāhmaṇa I 2, 5, 5 (*Vāmano ha Viṣṇur āsa*) sind noch nicht im Avatāra-Rahmen gedacht. Ebensowenig hat

1) Eine alte Stelle für die Trias *Brahmā Rudro Viṣṇur iti* findet sich Maitri Up. IV 5 und VI 5.

2) Die alte Kṛṣṇa-Sage des Mahābhārata und Harivaṃśa ist von den Buddhisten ihren Zwecken dienstbar gemacht worden, besonders im Ghatajātaka, wie E. Hardy und H. Lüders eingehend dargelegt haben, Ztschr. der D. M. G. LIII 25 u. LIV 687. Aber die Identifikation Kṛṣṇa's mit Viṣṇu findet sich hier nicht, vgl. den Schlußsatz von Hardy's Abhandlung.

der Fisch in der Flutsage des Śatapathabrāhmaṇa I 8, 1, 1 ff. den Avatāra-Charakter. Nach Śatapathabr. VII 5, 1, 5 war es zuerst Prajāpati, der die Gestalt einer Schildkröte, *kūrma*, angenommen hatte. Diese Ehre scheint die Schildkröte nur ihrem Namen zu verdanken, denn *kūrma* wird daselbst zu *akarot* in etymologische Beziehung gesetzt: Prajāpati schuf, *asṛjata*, die Geschöpfe, *asṛjata* ist soviel als *akarot*. HOPKINS hat sich in seinem Buche The Religions of India (Boston, U. S. A., and London, 1895) an verschiedenen Stellen über die Avatāren ausgesprochen (s. den Index), und ebenda S. 388 ff. ausführlicher über Viṣṇu und Śiva gehandelt. Daneben bleibt die von J. MUIR, Original Sanskrit Texts IV S. 54 ff. gegebene Sammlung von Stellen über die Viṣṇu-Mythen immer noch sehr lehrreich. Von den Avatāren Viṣṇu's, wie sie namentlich in den Purāṇen voll ausgebildet vorliegen, sind die *Aṃśāvatārāḥ* der Götter zu unterscheiden, die im Mahābhārata I 65, 1 ff. beschrieben werden:

Da traf Indra mit Nārāyaṇa ein Übereinkommen, mit den Göttern zu einem Teile ihres Wesens vom Himmel auf die Erde herabzusteigen (*avatartuṃ mahīṃ svargād aṃśataḥ*). Und nachdem Śakra selbst alle Himmelsbewohner angewiesen hatte, ging er wieder fort vom Wohnsitz des Nārāyaṇa. Die Himmelsbewohner stiegen der Reihe nach zur Vernichtung der Feinde der Götter und zum Heile der ganzen Welt vom Himmel auf die Erde herab (*avateruḥ*). Darauf wurden die Himmelsbewohner in den Familien der Brahmarṣi und Rājarṣi ihrem Wunsche entsprechend geboren. Sie töteten die Dānava und Rākṣasa, die Gandharva und Pannaga, und andere menschenfressende Wesen in großer Zahl.

Sind nun auch die Avatārāḥ und Aṃśāvatārāḥ der brahmanischen Götter echt indischen Ursprungs, so sind sie doch reine Mythen und haben sie keine nähere Beziehung zur Lehre von der Seelenwanderung. Die Menschwerdung und Geburt Buddha's dagegen hängt eng mit der Lehre vom Saṃsāra zusammen. Wohl sind die Götter wie auch Buddha zum Heile der Welt herabgekommen, aber das Cyavana des Bodhisattva schließt sich nicht unmittelbar an die Avatāren der Götter an, sondern gehört zunächst in einen anderen Ideenkreis, in den des Saṃsāra.

Auch im Buddhacarita wird das Cyavana des Bodhisattva erwähnt, I 19:

Cyuto 'tha kāyāt tuṣitāt trilokīm uddyotayann uttamabodhisattvaḥ | viveśa tasyāḥ smṛta eva kukṣau nandāguhāyām iva nāgarājaḥ. || Abgeschieden aus dem Tuṣita-Leibe, die drei Welten erhellend trat der höchste Bodhisattva mit der Erinnerung (an sein früheres Dasein) in deren Leib ein, wie ein Elefantenkönig in ein Versteck der Nandā ||

Im vorhergehenden Verse aber könnte man wieder an die Idee der Avatāren erinnert werden, indem der Verfasser[1]) in poetischer Weise den Bodhisattva als eine Inkarnation des Dharma hinstellt:

Gleichsam als ob er gedacht hätte, „diese ungläubigen Menschen können von mir in meiner übersinnlichen Form nicht an mich gefesselt werden", hat Dharma, indem er seine feine Natur verließ, seine eigene Gestalt (in ihm) sichtbar gemacht (*itīva sūkṣmāṃ prakṛtiṃ vihāya dharmeṇa sākṣād vihitā svamūrtiḥ*).

Einen edlen König in dieser Weise mit dem persönlich gedachten Dharma zu vergleichen, kommt namentlich im Rāmāyaṇa wiederholt vor, so sagt I 21, 6 Vasiṣṭha zu Daśaratha:

Ikṣvākūṇāṃ kule jātaḥ sākṣād Dharma ivāparaḥ | *dhṛtimān suvrataḥ śrīmān na dharmaṃ hātum arhasi.* ‖ Im Geschlecht der Ikṣvāku geboren wie ein verkörperter zweiter Dharma, fest, treu, glücklich, darfst du nicht das Rechte verlassen. ‖

Gerade in jener Form des Vergleiches spricht sich aus, daß Buddha's Herabkommen nicht als ein Avatāra angesehen worden ist.

Das wandernde Seelenwesen wurde rein mythisch mit *gandhabba, devaputta* bezeichnet. Der allgemeinere Ausdruck *satta*, der auch in *Bodhi-satta* enthalten ist, muß in seiner personifizierenden Bedeutung, und insofern er das Seelenwesen auf seiner Wanderschaft bezeichnet, auch noch als halbmythisch gelten.

Bei den Buddhisten gehen, wie bei den Brahmanen, neben den mythischen die philosophischen Vorstellungen einher. In der philosophischen Analyse kommt als Ausdruck für das wandernde Seelenwesen an erster Stelle *viññāṇa* in Betracht.[2]) Es ist das Erkennen und Bewußtsein. Im Kausalnexus des Paṭiccasamuppāda ist es zunächst durch die *saṃkhārā* bedingt, die wieder ihrerseits infolge der *avijjā*, der Nichtkenntnis der wahren Lehre, entstehen. Die *saṃkhārā* sind die aus dem früheren Tun stammenden Eindrücke, Anlagen oder Dispositionen, und entsprechen dem Karma-Begriffe. Das Karma gehört aber notwendig zur Natur des wandernden Seelenwesens (s. oben S. 29). Schon von hier aus sehen wir, daß das *viññāṇa* nicht für sich allein das ganze wandernde Seelenwesen bezeichnen kann, wie *gandhabba* und *satta*, sondern höchstens als

1) So gut auch die Verse 1—24 sind, so ist doch ihre Echtheit, d. h. daß sie von Aśvaghoṣa selbst herrühren, nicht über jeden Zweifel erhaben.

2) „Viññāṇa as the thinking part of the individual is the most important of the five khandhas, and if any one khandha can be said to constitute the individual it is this." Childers.

pars pro toto, wenn es nämlich noch andere Faktoren mitumfaßt, die zum wandernden Seelenwesen gehören. Ob dieser Fall vorliegt, wenn Māra das *viññāṇa* des Godhika, ein andermal das des Vakkali in der Luft suchte, als diese gestorben waren (vgl. oben S. 18), ist nicht sicher. Denn beide waren Erlöste, bei beiden war infolge davon eine Ursache oder Beziehung des *viññāṇa* nicht mehr vorhanden, so daß ihr *viññāṇa* vollständig vergehen konnte.

Nach dem Kanon hat das *viññāṇa* keine selbständige Existenz, sondern existiert es nur als Glied des die Person oder das Individuum ausmachenden Komplexes der fünf *khandha*, wenn auch als dessen wichtigstes Glied. Nach dem Kanon scheidet das *viññāṇa* mit den anderen Gliedern dieses Komplexes aus dem einen Dasein und tritt es mit diesen in das neue Dasein ein.[1]) An den ältesten Stellen wird dabei nicht ausdrücklich gelehrt, daß das *viññāṇa* oder ein anderes Glied des Komplexes, der in das neue Dasein eintritt, beim Sterben ein anderes, ein anderes beim Eintreten in das neue Dasein sei.[2]) Diese Lehre, die zur Verflüchtigung des Ich-Begriffes, zur Aufhebung der Persönlichkeit in ihrer Identität und zur Leugnung eines wandernden Seelenwesens geführt hat, ist erst in einer späteren Zeit ausgebildet worden.

Unter den alten Stellen, die sich auf diese Verhältnisse beziehen, kommt besonders eine in Band III des Saṃyutta-Nikāya, der eingehend von den Begriffen des Paṭiccasamuppāda handelt, in Betracht. Hier wird S. 53 *cuti* und *upapatti*, herabfallen und in ein neues Dasein eintreten, vom *viññāṇa* ausgesagt, wie in der mythischen Ausdrucksweise von einem *devaputta* oder *satta*:

Yo bhikkhave evaṃ vadeyya: Aham aññatra rūpā aññatra vedanāya aññatra saññāya aññatra saṅkhārehi viññāṇassa āgatiṃ vā gatiṃ vā cutiṃ vā upapattiṃ vā vuddhiṃ vā virūḷhiṃ vā vepullaṃ vā paññāpessāmīti netaṃ ṭhānaṃ vijjati. ||

Wenn jemand, ihr Mönche, so spräche: „Ich werde das Kommen oder Gehen(?), oder das Herabfallen oder das in ein neues Dasein Eintreten, oder das Gedeihen oder das Wachsen oder die Entfaltung des *viññāṇa* anders verkünden als mit Form, anders als mit Empfindung, anders als mit Wahrnehmung, anders als mit den Eindrücken des Karma verbunden", so gibt es dafür keinen Halt.

Dieser Komplex mit dem *viññāṇa* an der Spitze erinnert an das *liṅgaśarīra*, den feinen Leib der brahmanischen Philosophie,

1) Vgl. *khandhānaṃ pātubhāvo, kh. bhedo* in der Definition von *jāti* und *maraṇa* oben S. 32.

2) Vgl. Oldenberg, Buddha[5] S. 265.

deren Lehre wir in Kap. V darstellen. Denn sicher schon lange vor Buddha hatte Yājñavalkya Ähnliches ausgesprochen, im Bṛhadāraṇyaka IV 4, 2. Leider bietet der Text Schwierigkeiten, die Lesart der Mādhyandina Rezension, die BÖHTLINGK in seiner Ausgabe gibt (IV 4, 3), scheint hier die bessere zu sein. Es handelt sich um den Auszug des Ātman aus dem Körper: Wenn der Ātman auszieht, zieht ihm der Lebensodem (*prāṇaḥ*) und ziehen ihm alle Organe (*sarve prāṇāḥ*) nach. Dann heißt es weiter:

Saṃjñānam evānvavakrāmati | sa eṣa jñaḥ savijñāno bhavati | taṃ vidyākarmaṇī samanvārabhete pūrvaprajñāca. ‖ (Der Ātman) tritt in das Denkorgan ein[1]), er wird kennend, mit Bewußtsein begabt. Wissen und Karma heften sich an ihn, und die Kunde des Früheren. ‖

Die Bestandteile des wandernden Komplexes werden nicht überall genau in derselben Weise bezeichnet, aber *saṃjñāna* und *vijñāna* ist offenbar gleich *viññāṇa*, *vidyākarmaṇī* entspricht den *saṃkhārā, samanvārabhete* scheint mit *paṭicca* im Pāli vergleichbar zu sein, und *pūrvaprajñā* erinnert daran, daß der Bodhisattva *smṛtaḥ samprajānan,* im Pāli *sato sampajāno* in den Leib der Mutter eintritt. Buddha lehrt also, daß das *viññāṇa* verbunden mit *rūpa, vedanā, saññā* und den *saṃkhāra* von einem Dasein zum anderen wandert. Die an dieser Stelle verpönte Lehre wird im Mahātaṇhāsaṅkhayasutta, Majjhima I S. 256 ff., einem Bhikkhu zugeschrieben, sie ist also innerhalb des Buddhismus vorhanden gewesen. Der Bikkhu Sāti behauptete, der Bhagavā habe gelehrt, *yathā tadevidaṃ viññāṇaṃ sandhāvati, saṃsarati, anaññanti,* „daß nur dieses *viññāṇa* wandere, von Dasein zu Dasein gehe, nichts anderes". Dagegen bezeichnet Buddha selbst als seine Lehre:

Anekapariyāyena hi vo bhikkhave paṭiccasamuppannaṃ viññāṇaṃ vuttaṃ mayā, aññatra paccayā natthi viññāṇassa sambhavo ti. | „Auf mehrfache Weise habe ich euch, ihr Mönche, vom *viññāṇa* gesagt, daß es dadurch, daß es sich auf Etwas stützt[2]), entstanden ist: anders als infolge eines Sichstützens auf Etwas gibt es keine Entstehung des *viññāṇa*."

Der Sinn von Buddha's Lehre ist auch hier, daß das *viññāṇa* nicht für sich allein auftritt, sondern immer in Verbindung mit

1) *Anvavakrāmati* muß hier dieselbe Bedeutung haben wie in § 1: . . *hṛdayam evānvavakrāmati.*

2) *Paṭicca* ist schwer in vollkommen zutreffender Weise zu übersetzen, eigentlich bedeutet es „hinzugegangen zu Etwas".



einem der nächstliegenden seelischen Bestandteile. Dies geht aus dem hervor, was sich an die eben übersetzten Worte anschließt:

Yaññad-eva bhikkhave paccayaṃ paṭicca uppajjati viññāṇaṃ tena teneva saṅkhaṃ gacchati: cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati viññāṇaṃ, cakkhuviññāṇan-teva saṅkhaṃ gacchati; sotañca paṭicca sadde ca uppajjati viññāṇaṃ, sotaviññāṇan-teva saṅkhaṃ gacchati usw. ‖ „Das *viññāṇa* erhält immer von dem die nähere Bezeichnung, zu dem als der Unterlage es hinzugetreten ist: zum Gesichtssinn hinzugetreten entsteht das Erkennen in bezug auf eine Gestalt, es erhält die Bezeichnung Erkennen durch den Gesichtssinn; zum Gehör hinzugetreten entsteht ein Erkennen in bezug auf einen Laut" usw. ‖

Das unvergängliche besondere Seelenwesen der brahmanischen Philosophie, sei es Ātman oder Puruṣa, haben die Buddhisten als eine überflüssige Annahme gestrichen. Ein wanderndes Etwas mußte trotzdem übrig bleiben. Denn der Ātman des Vedānta ist die Allseele, und der Puruṣa des Sāṃkhya ist reiner Geist: auch in der brahmanischen Philosophie machte weder der Ātman noch der Puruṣa das individuelle Wesen aus, sondern dieses ist in den Bestandteilen des feinen Körpers zu suchen.

Wie wir nachher sehen werden, wird im Milindapañha nicht das *viññāṇa*, sondern *nāma-rūpa*, Name und Gestalt („Körperlichkeit" OLDENBERG), als dasjenige bezeichnet, das in das neue Dasein eintritt. Deshalb ist es wichtig, daß schon im Kanon *nāmarūpa* neben das *viññāṇa* an die erste Stelle tritt. Im Mahānidāna-Suttanta des Dīgha-Nikāya II S. 56 ff., wird nicht nur dem Paṭiccasamuppāda entsprechend gelehrt, daß das *nāmarūpa* auf dem *viññāṇa*[1]) sondern zugleich auch das Umgekehrte, daß das *viññāṇa* auf dem *nāmarūpa* beruhe (*Nāmarūpapaccayā viññāṇanti*). Die Erörterung schließt S. 63 mit den Worten:

Ettāvatā kho Ānanda jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā uppajjetha vā, ettāvatā adhivacanapatho, ettāvatā niruttipatho, ettāvatā paññattipatho, ettāvatā paññāvacaraṃ, ettāvatā vaṭṭaṃ vaṭṭati itthattaṃ paññāpanāya, yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena. ‖ Insofern, o Ānanda, würde geboren werden oder alt werden oder sterben, oder herabfallen oder von neuem entstehen —, insofern ist ein Weg der

---

1) Die erste Frage in der Beweisführung lautet S. 63, 2: *Viññāṇaṃ va hi Ānanda mātu kucchiṃ na okkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ mātu kucchismiṃ samucchissathā-ti? No hetaṃ bhante.* ‖ Gehört die letzte Verbalform zu skr. *sam-mūrchati* sich zusammenballen, fest werden? dann würde die Übersetzung herauskommen, die OLDENBERG Buddha[5] S. 259 von dieser Stelle gibt. Sie enthält auch die Lehre, daß das *viññāṇa* (von außen) in den Mutterleib eintritt: „(Gesetzt den Fall), o Ā., das *viññāṇa* träte nicht in den Mutterleib ein, würde *nāmarūpa* im Mutterleibe sich festgestalten?" „Nein, Heil dir."

Bezeichnung, insofern ein Weg der Erklärung, insofern ein Weg der Verkündung[1]), insofern ist zur Weisheit gehörig, insofern kommt der Kreislauf, das Dasein in dieser Welt zur Verkündung[2]) —, was da ist und als da ist *nāmarūpa* zusammen mit dem *viññāṇa*.

Und so gibt es schon im Kanon Stellen, in denen Nāmarūpa das ganze dem Daseinswechsel unterworfene Wesen bezeichnet, z. B. Saṃyutta I S. 15 in der Frage: *Kattha nāmañca rūpañca asesam uparujjhati,* Wo wird Name und Form ohne Rest vernichtet? In solchen Fällen schließt *nāmarūpa* das *viññāṇa* mit ein. Denn von der Beschaffenheit des *viññāṇa* hängt das Schicksal von neuem geboren zu werden ab. Dies wird z. B. im Saṃyutta II S. 65 gelehrt, wo auch angegeben wird, worin die Funktionen des *viññāṇa* bestehen:

Yañca kho bhikkhave ceteti yañca pakappeti yañca anuseti[3]), *ārammaṇam etaṃ hoti viññāṇassa ṭhitiyā. Ārammaṇe sati patiṭṭhā viññāṇassa hoti, tasmiṃ patiṭṭhite viññāṇe virūḷhe āyatim punabbhavābhinibbatti hoti.* ‖ Was es denkt, ihr Mönche, was es sich vornimmt, wem es nachhängt, das ist die Unterlage für den Bestand des *viññāṇa*. Ist die Unterlage vorhanden, so ist der feste Bestand des *viññāṇa* da; wenn das *viññāṇa* feststeht, wächst, so steht für die Zukunft Wiederentstehen zu neuem Dasein bevor. ‖

Nāmarūpa ist schon in den Upanischaden die allgemeine Bezeichnung für das individuelle Wesen der Dinge. Die Hauptstelle findet sich im Bṛhadāraṇyaka I 4, 7 (bei BÖHTLINGK I 4, 15):

Taddhetaṃ tarhy avyākṛtam āsīt. Tan nāmarūpābhyām eva vyākriyatāsau nāmāyaṃ idaṃrūpa iti. Tad idam apy etarhi nāmarūpābhyām eva vyākriyate 'sau nāmāyam idaṃrūpa iti. ‖ Dieses war damals ununterschieden. Es wurde nach Namen und Form unterschieden, (mit den Worten) „dieser hier mit dieser Gestalt ist der und der mit Namen.“ Daher wird dieses auch jetzt nach Namen und Form unterschieden, (mit den Worten) „dieser hier mit dieser Gestalt ist der und der mit Namen.“

Daß der Ausdruck *nāmarūpa* in der alten Zeit wörtlich zu nehmen ist und ohne tiefere Analyse in naiver Weise eben nur den Namen und die äußere Form oder Gestalt der Dinge bezeichnet, geht aus einer Stelle der Muṇḍaka-Upaniṣad III 2, 8, hervor (dasselbe etwas ausführlicher Praśna 6, 5):

---

1) Vgl. *Tayo me .. niruttipathā adhivacanapathā paññattipathā* Saṃyutta III S. 71.

2) Vgl. *ye kevalino vaṭṭaṃ tesaṃ natthi paññāpanāya* Saṃyutta III S. 63.

3) *Anuseti* ist das Verbum zu *anusaya*. Nach dem Komm. zum Suttanipāta (s. FAUSBÖLLS Gloss. S. 352) ist dies die zusammenfassende Bezeichnung für das Verlangen nach Genüssen, Zorn, Hochmut, falsche Anschauung, Zweifel, Hängen am Dasein, Unwissenheit (*kāmarāgapaṭighamānadiṭṭhivicikicchābhavarāgāvijjānaṃ etaṃ adhivacanaṃ*). Über *anuśaya* im Sanskrit s. Kap. V.

Yathā nadyaḥ syandamānāḥ samudre 'staṃ gacchanti nāmarūpe vihāya, tathā vidvān nāmarūpād vimuktaḥ parāt paraṃ puruṣam upaiti divyam. ‖ Wie die Flüsse dahinfließend im Meere untergehen, indem sie Name und Gestalt verlieren, so geht der Wissende von Name und Gestalt befreit in den himmlischen Geist ein, der höher ist als das Höchste.[1])

Nāmarūpa ist ein aus der brahmanischen Philosophie herübergenommener komplexer Begriff, der nicht scharf von anderen Gliedern des Paṭiccasamuppāda abgegrenzt worden ist. Seine Definition lautet im Saṃyutta II S. 3:

Vedanā saññā cetanā phasso manasikāro, idaṃ vuccati nāmaṃ. Cattāro ca mahābhūtā catunnañca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ, idaṃ vuccati rūpaṃ. ‖ Empfinden, Wahrnehmen, Denken, Berührung (der Sinnesorgane durch die Objekte), Achtgeben, das wird Nāma genannt. Die vier großen Elemente und die Gestaltung von den vier großen Elementen her, das wird Rūpa genannt. ‖

Vedanā und *phassa* sind auch selbständige Glieder des Paṭiccasamuppāda; *cetanā* und *manasikāro* scheinen in die Sphäre des *viññāṇa* zu fallen. Es ist klar, daß *nāma* nicht ursprünglich die weite Bedeutung gehabt haben kann, sondern daß man diese Begriffe unter *nāma* subsumierte, als man sich näher mit der Analyse der Individualität befaßt hatte.

Diese Analyse hat zur Aufstellung des Komplexes der fünf *khandha* geführt:[2]) *rūpa-, vedanā-, saññā-, saṃkhāra-* und *viññāṇa-khandha.* Aus einer anderen Definition, wie sie z. B. im Vibhaṅga, ed. Mrs. RHYS DAVIDS, S. 136 gegeben wird, geht hervor, daß Nāmarūpa fast ganz den fünf Khandha gleich geworden ist: *vedanākhandho saññākhandho saṃkhārakkhandho, idaṃ vuccati nāmaṃ,* und *cattāro ca mahābhūtā catunnañca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ, idaṃ vuccati rūpaṃ.* Letzteres ist der vierte, der *rūpakkhandha.* Es fehlt also nur der *viññāṇakkhandha,* und auch dieser ist nach CHILDERS dem Nāmarūpa subsumiert worden. Vgl. oben S. 40.

Nach alledem ist es begreiflich, daß *nāmarūpa* später noch mehr als *viññāṇa* geeignet erschienen ist, den Komplex des wandernden Seelenwesens zu bezeichnen.

Zu Anfang des 5. Jahrh. n. Chr. war innerhalb des Buddhismus eine Philosophie mit dialektischer Methode entwickelt, wie sie

---

1) Unter *parāt*, dem Höchsten, ist das *avyaktam*, die unentfaltete Urnatur zu verstehen, vgl. *avyaktāt tu paraḥ puruṣaḥ*, Kaṭha 6, 8, und *akṣarāt parataḥ paraḥ* Muṇḍaka II 1, 2.

2) „Der Inbegriff der fünf Skandha's bildet die Persönlichkeit" KERN, Der Buddhismus I 452.

uns z. B. im Visuddhimagga des Bhuddhaghosa entgegentritt, der eben in dieser Zeit lebte. Diese Dialektik wird schon einige Jahrhunderte früher entstanden sein, wir dürfen aber ihre Anschauungen nicht ohne weiteres auf die Schriften des Kanons übertragen und noch weniger schon in Buddha's ursprünglicher Lehre suchen. Sie findet sich vor Buddhaghosa schon im Milindapañha, der nach R. GARBE (Beiträge zur indischen Kulturgeschichte S. 106) vielleicht aus dem 2. Jahrh. n. Chr. stammt. Einige Stellen dieses Werks, die auch von H. C. WARREN in seinem Buche Buddhism in Translations S. 234 ff. und neuerdings von D. ANDERS in seinem Pāli Reader S. 96 ff. herausgehoben worden sind, hat man öfter für die Darstellung der buddhistischen Lehre von der Persönlichkeit und von der Wiedergeburt benutzt, so OLDENBERG, Buddha⁵ S. 299 ff., und namentlich KERN, Der Buddhismus I S. 452 ff., PISCHEL, Leben und Lehre des Buddha S. 72.

An der ersten Stelle, Mil. S. 25 („There is no Ego"), wird die Frage nach der Persönlichkeit an Nāgasena selbst untersucht. Ein bestimmtes Einzelding (*puggala*), das Nāgasena ist, gibt es nicht. Die Sache wird durch das Beispiel des Wagens klar gemacht. Was ist der Wagen, ist er die Deichsel, oder die Achse, oder der Wagenkasten, oder die Wagenstange, oder das Joch, oder die Zügel, oder der Treibstock. Jede dieser Fragen wird verneint. Er ist aber auch weder die Summe dieser seiner Teile noch etwas anderes als die Summe dieser seiner Teile. Wagen ist ein bloßes Wort, es gibt keinen Wagen. Wenn der König Milinda gesagt hat, er sei auf einem Wagen hergekommen, so hat er etwas Falsches gesagt. Dagegen wehrt sich der König, und gibt dann unter Zustimmung des Nāgasena dem Sachverhalt die folgende Fassung:

„Sich beziehend auf die Deichsel und auf die Achse und auf die Räder und auf den Wagenkasten und auf die Wagenstange fungiert „Wagen" als eine Bezeichnung, ein Kennwort, eine Verständigung, ein üblicher Ausdruck, ein Name."[1]) „Ebenso", sagt Nāgasena, „fungiert sich beziehend auf mein Kopf- und Haupthaar usw., und sich beziehend auf (mein) Gehirn, und sich beziehend auf (meine) Gestaltung und (mein) Empfinden und (mein) Wahrnehmen und (meine) Eindrücke und (mein) Bewußtsein 'Nāgasena' als eine Bezeichnung, ein Kennwort, eine Verständigung, ein

---

1) Im Pāli: *īsañca paṭicca akkhañca paṭicca cakkāni ca paṭicca rathapañjarañca paṭicca rathadaṇḍakañca paṭicca ratho ti saṃkhā samaññā paññatti vohāro nāmaṃ pavattati.*



üblicher Ausdruck, ein bloßer Name. Im wahren Sinne des Wortes aber wird hierin ein Ding nicht gefunden".[1])

Hier scheint man wieder auf die ursprüngliche Bedeutung von *nāma* in *nāmarūpa* zurückgekommen zu sein, nachdem man im älteren Buddhismus eine Zeitlang mehr, Substantielleres, hineingelegt hatte. Zu beachten ist das possessive „mein" (*mahyaṃ*), in dem doch das Ich oder der Begriff eines Zusammenschlusses enthalten ist!

An einer zweiten Stelle, Milindapañha S. 40 („No continuous personal identity"), lautet die Frage: Ist derjenige, der neu entsteht, derselbe (der er vorher war), oder ein anderer? Die Hauptsache in der Antwort ist wohl, daß *dhamma-santati,* ein Zusammenhang der Zustände, stattfindet. Das Wesen bleibt nicht kontinuierlich dasselbe, es tritt aber auch nicht ein unabhängig anderes ein, sondern die folgende Existenz steht mit der vorhergehenden in einem genetischen Zusammenhange. Beispiele sollen auch hier die Lehre veranschaulichen:

Der König sprach: „Heil dir Nāgasena, ist derjenige, der entsteht, derselbe oder ein anderer?" Der Thera sprach: „Er ist weder derselbe noch ein anderer." „Mache einen Vergleich!" „Was meinst du dazu, o großer König, bist du jetzt, wo du groß bist, derselbe wie als du jung, zart, klein, auf dem Rücken liegend warst?" „Nein, Heil dir, ein anderer war der junge, zarte, kleine, auf dem Rücken liegende, ein anderer bin ich jetzt groß." „Wenn es sich so verhält, o großer König, wird auch nicht sein, die man Mutter, wird auch nicht sein, den man Vater, wird auch nicht sein, den man Lehrer, wird auch nicht sein, den man in den Künsten unterrichtet, wird auch nicht sein, den man nach den Sittengeboten erzogen, wird auch nicht sein, den man die Erkenntnis besitzend nennt. Ist, o großer König, eine andere die Mutter des *kalala*, eine andere die Mutter des *abbuda*, eine andere die Mutter der *peśī,* eine andere die Mutter des *ghana*[2]), eine andere die Mutter des kleinen, eine andere die Mutter des großen? lernt ein anderer die Kunst, ist ein anderer der (in ihr) unterrichtete? tut ein anderer die böse Tat, werden einem andern die Hände und Füße abgehauen?" „Nein, Heil dir." „Was würdest du aber, Heil dir, dazu sagen, wenn so gesprochen wird?" Der Thera sprach: „Ich bin es, o großer König, der jung, zart, klein, auf dem Rücken liegend war, ich bin es, der jetzt groß ist: dadurch daß sie an eben diesem Körper haften, sind alle diese (Zustände) zu Einem zusammengefaßt (*imaññeva kāyaṃ nissāya sabbe te ekasaṃgahītā*)." „Mache einen Vergleich!" „Wie

1) Im Pāli S. 27, 31: *Evam eva kho mahārāja mayham pi kese ca paṭicca lome paṭicca ... matthaluṅgañca paṭicca rūpañca ... viññāṇañca paṭicca Nāgaseno ti saṃkhā ... nāmamattaṃ pavattati, paramatthato panettha puggalo nūpalabbhati.* Vorher waren die Körperteile vollständiger aufgeführt, *rūpañca* bis *viññāṇañca* umfaßt die fünf *khandha.*

2) Die verschiedenen Stufen der embryonalen Entwickelung, s. Kap. V.

wenn, o großer König, irgend ein Mann eine Lampe anzündete, würde sie die ganze Nacht leuchten?" „Gewiß, Heil dir, würde sie die ganze Nacht leuchten." „Ist, o großer König, die Flamme in der mittleren Nachtwache dieselbe wie die Flamme in der ersten Nachtwache?" „Nein, Heil dir." „Ist die Flamme in der letzten Nachtwache dieselbe wie in der mittleren Nachtwache?" „Nein, Heil dir." „War, o großer König, ein anderes die Lampe in der ersten Nachtwache, ein anderes die Lampe in der mittleren Nachtwache, ein anderes die Lampe in der letzten Nachtwache?" „Nein, Heil dir, dadurch daß sie mit ebender zusammenhängt, ist sie die ganze Nacht angezündet (*taṃ yeva nissāya sabbarattiṃ padīpito*)." „Ebenso, o großer König, hält die ununterbrochene Reihe der Zustände zusammen, ein anderer entsteht, ein anderer vergeht, wie ohne Vorausgehendes, ohne Nachfolgendes hält sie zusammen, deshalb geht weder derselbe noch ein anderer in die (jeweilig) letzte Zusammenfassung des Bewußtseins ein."[1]) „Mache noch einen Vergleich!" „Wie, o großer König, wenn frische Milch, wie sie gemolken wird, sich nach einiger Zeit in sauere Milch verwandelt, von der saueren Milch aus in frische Butter, von der frischen Butter aus in zerlassene Butter sich verwandelt, wer, o großer König, so spräche: was die frische Milch ist, ebendas ist die sauere Milch, ebendas ist die frische Butter, ebendas ist die zerlassene Butter, würde der, o großer König, so sagend richtig sagen?" „Nein, Heil dir, dadurch daß sie auf ebendie zurückgeht, ist sie entstanden (*taṃ yeva nissāya sambhūtaṃ*). Ebenso, o großer König, hält die ununterbrochene Reihe der Zustände zusammen, ein anderer entsteht, ein anderer vergeht, wie ohne daß es ein Vorausgehendes und ein Nachfolgendes gäbe, hält sie zusammen, deshalb geht weder derselbe noch ein anderer in die letzte Zusammenfassung des Bewußtseins (*pacchimaviññāṇasaṃgahaṃ*) ein." „Du bist geschickt, Heil dir, Nāgasena!"

An der dritten Stelle, Mil. S. 46, bei RHYS DAVIDS, WARREN und ANDERSEN mit der Überschrift „Rebirth is not Transmigration", wird geradezu gefragt, „wer tritt in das neue Dasein ein". Hier erscheint nicht *viññāṇa*, das Bewußtsein oder das Denkorgan, sondern *nāma-rūpa*, Name - und - Form, als Ausdruck für den Komplex, durch den das Dasein in einer neuen Geburt Fortsetzung findet. Aber nicht dieses gegenwärtige Nāmarūpa tritt in das neue Dasein ein, sondern ein anderes, das durch das Karma des ersteren

---

1) Der Text dieses schwierigen Satzes ist: *Evam eva kho mahārāja dhammasantati sandahati, añño uppajjati, aññō nirujjhati, apubbaṃ acarimaṃ viya sandahati, tena na ca so na ca añño pacchimaviññāṇasaṃgahaṃ gacchatīti.* Zweifelhaft ist der Sinn von *sandahati* und von *apubbaṃ acarimaṃ*. Letzteres hat unzweifelhaft, wie MORRIS P. T. S. Journ. 1887 S. 101 nachgewiesen hat, an mehreren Stellen die Bedeutung *ekappahāreṇa* (mit einem Schlage), *ekakkhaṇe* (auf einmal). Ich habe es oben wörtlich übersetzt. Die Reihe hält zusammen, als ob sie eines wäre. RHYS DAVIDS übersetzt: „the rebirth is, as it were, simultaneous", PISCHEL, Leben und Lehre des Buddha S. 72: „ohne Anfang und Ende folgen sie unmittelbar aufeinander." PISCHEL faßt dann die Sache so zusammen: „Die Person bleibt also dieselbe, nur die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt ist, wechseln beständig." Es kommt darauf an, was man unter Person versteht.

hervorgerufen wird. Die Beweisführung durch Vergleiche bewegt sich in denselben Bahnen, wie an der zweiten Stelle:

Der König sprach: „Heil dir, Nāgasena, wer tritt in das neue Dasein ein?" Der Thera sagte: „Nāmarūpa, o großer König, tritt in das neue Dasein ein." „Tritt dieses gegenwärtige Nāmarūpa in das neue Dasein ein?"[1]) „Dieses gegenwärtige Nāmarūpa tritt nicht in das neue Dasein ein, aber mit diesem gegenwärtigen Nāmarūpa, o großer König, tut er[2]) eine Tat, eine gute oder eine böse, durch diese Tat tritt ein anderes Nāmarūpa in das neue Dasein ein." „Wenn, Heil dir, dieses gegenwärtige Nāmarūpa nicht in das neue Dasein eintritt, wird der (*so*) nicht erlöst sein von den bösen Taten?" Der Thera sprach: „Wenn es nicht in ein neues Dasein einträte, würde er von den bösen Taten erlöst sein; und weil es, o großer König, in ein neues Dasein eintritt, deshalb ist er nicht erlöst von den bösen Taten." „Mache einen Vergleich!" „Wie wenn, o großer König, irgend ein Mann einem anderen Manne Mangobäume wegnähme, und der Besitzer des Mango jenen faßte und vor den König brächte: 'Von diesem Manne, Majestät, sind meine Mangobäume weggenommen worden', und dieser so spräche: 'Majestät, ich habe dieses (Mannes) Mangobäume nicht weggenommen, andere sind die Mangobäume, die von diesem gepflanzt worden sind, andere sind die Mangobäume, die von mir weggenommen worden sind, ich habe keine Strafe verdient', würde, o großer König, der Mann straffällig sein?" „Gewiß, Heil dir, würde er straffällig sein." „Aus welchem Grunde?" „Wenn er auch so spräche, würde der Mann doch, da er den früheren Mango nicht in Abrede stellt, für den späteren Mango straffällig sein."[3]) „Ebenso, o großer König, tut er mit diesem gegenwärtigen Nāmarūpa eine Tat, eine gute oder eine böse, tritt durch diese Tat ein anderes Nāmarūpa in das neue Dasein ein, ist er deshalb nicht erlöst von den bösen Taten."

Es folgen noch verschiedene andere Vergleiche. Ein Mann geht mit einer brennenden Lampe auf den Boden, die Lampe setzt das Stroh in Brand, das brennende Stroh das Haus, das brennende Haus das ganze Dorf. Wenn auch das Feuer, das das Dorf verbrennt, nicht dasselbe ist wie die Flamme der Lampe, so ist es doch aus diesem entstanden (*api ca tato eva so aggi nibbatto*), und hat somit der Mann der Lampe das Dorf in Brand gesetzt. Ebenso verhält es sich mit dem Nāmarūpa. Obwohl das Nāmarūpa beim Sterben ein anderes ist, ein anderes das Nāmarūpa beim Eintritt in ein neues Dasein, ist doch letzteres aus dem ersteren entstanden, deshalb ist er nicht erlöst von den bösen Taten.

---

1) Im Pāli: *Kiṃ imaṃ yeva nāmarūpaṃ paṭisandahatīti.* Dieses Verbum wird erst in den späteren Texten gebräuchlich.

2) Das Subjekt zu diesem *karoti* ist derselbe, der in dem Satze *nanu so mutto bhavissati pāpakehi kammehīti* durch das Pronomen *so* ausgedrückt ist, der Mensch, die Person. Subjekt von *paṭisandahati* dagegen ist *nāmarūpaṃ*.

3) Der letzte Satz ist schwierig: *Kiñcāpi so evaṃ vadeyya, purimaṃ bhante ambaṃ apaccakkhāya pacchimena ambena so puriso daṇḍappatto bhaveyyā ti.*

Also eine Kontinuität des Daseins, aber ohne die Identität des Daseienden. Daher denn an einer vierten Stelle des Milindapañho, S. 71 (vgl. WARREN, a. a. O. S. 234) mit klaren Worten ausgesprochen ist, daß die neue Geburt ohne ein Hinüberwandern vor sich geht:

Der König sprach: „Heil dir Nāgasena, es geht nicht hinüber und es nimmt ein neues Dasein an?" „Gewiß, o großer König, es geht nicht hinüber und es nimmt ein neues Dasein an." „Wieso, Heil dir Nāgasena, es geht nicht hinüber und es nimmt ein neues Dasein an? mache einen Vergleich!"[1]) „Wie wenn, o großer König, ein Mann von einer Lampe eine Lampe anzündete, würde, o großer König, diese Lampe von der Lampe übergegangen sein?"[2]) „Nein, Heil dir." „Ebenso, o großer König, geht es nicht hinüber und nimmt es ein neues Dasein an." „Mache noch einen Vergleich!" „Erinnerst du dich, o großer König, aus deiner Jugend, vom Lehrer der Verse einen Vers gelernt zu haben?" „Gewiß, Heil dir." „Ist, o großer König, der Vers vom Lehrer her übergegangen?" „Nein, Heil dir." „Ebenso, o großer König, geht es nicht hinüber und nimmt es ein neues Dasein an."

Diese subtile Lehre ist in den älteren Schriften des Kanons noch nicht voll entwickelt. Die Frage, ob das aus dem einen Dasein abscheidende und in ein neues Dasein eintretende Wesen ein und dasselbe ist, wird dort noch nicht aufgeworfen. Erst recht verhüllt ist das Problem bei der mehr populären, halb mythischen Ausdrucksweise, wenn ein Devaputra oder der Bodhisattva vom Himmel herabkommt und im Leibe einer Mutter auf Erden ein neues Dasein annimmt. Hier liegt ohne Frage die Vorstellung zugrunde, daß das Wesen von der einen Stätte in die andere übergeht, und daß es seinem Kerne nach in beiden Stätten dasselbe ist. Auch für die Stelle des Assalāyanasutta über die Entstehung eines neuen Wesens, von der unsere Untersuchung ausgegangen ist, haben wir keine Veranlassung etwas anderes anzunehmen.

Ehe wir auf die Entwickelung der Geburtsgeschichte Buddha's näher eingehen, soll in den drei folgenden Kapiteln erst die dem Assalāyanasutta (s. oben S. 17ff.) nahestehende Lehre einiger Werke der indischen Medizin über die Entstehung eines Menschenkindes, dann die Lehre von der Seelenwanderung in der älteren brahma-

1) Wenn RHYS DAVIDS übersetzt „Where there is no transmigration, N., can there be rebirth", so ist das Subjekt nicht ausgedrückt, das in den Verbalformen des Pāli liegt: Rājā āha: *Bhante Nāgasena, na ca sankamati paṭisandahati cāti. Āma mahārāja, na ca sankamati paṭisandahati cāti. Katham bhante Nāgasena na ca sankamati paṭisandahati ca, opammaṃ karohīti.*

2) Im Pāli: *Yathā mahārāja kocideva puriso padīpato padīpaṃ padīpeyya, kinnu kho so mahārāja padīpo padīpamhā sankanto ti.*

nischen Philosophie, wie sie Buddha etwa vorgefunden haben mag, dargelegt werden. Der Befund bestärkt uns in der Ansicht, daß die im Milindapañha enthaltene dialektische Weiterentwickelung der Lehre von dem in die neue Geburt eintretenden Seelenwesen der altbuddhistischen Zeit noch nicht zugeschrieben werden darf.

Unter den Stellen der älteren buddhistischen Literatur über diese Verhältnisse stimmt die schon oben S. 13 erwähnte aus dem Mahā-Sakuludāyisutta, Majjhima II S. 17, einerseits mit der Lehre des Assalāyanasutta überein und erinnert sie andrerseits in ihren Angaben an die Ausführungen der medizinischen Werke, daher sie hier zum Übergang dienen möge:

Ayaṃ kho me kāyo rūpī cātummahābhūtiko mātāpettikasambhavo odanakummāsūpacayo aniccucchādanaparimaddanabhedanaviddhaṃsanadhammo, idañca pana me viññāṇaṃ ettha sitaṃ ettha paṭibaddhaṃ. ‖ Hier mein Körper, gestaltet, aus den vier großen Elementen bestehend, der in Vater und Mutter seinen Ursprung hat, durch Reis und Grütze Wachstum empfängt, vergänglich, der Vernichtung, Aufreibung, dem Zerfalle, Zerstieben unterworfen, und hier andrerseits mein *viññāṇa* dahinein gebunden, dahinein gefesselt. ‖

Die Worte sind dem Gotama in den Mund gelegt, beziehen sich aber auf die Erkenntnis, die seine Schüler (*sāvakā*) ihm verdanken. Der wandernde seelische Teil des Menschen ist hier mit *viññāṇa* bezeichnet (vgl. oben S. 36 ff.), wofür auch *nāmarūpa* in älterer Zeit gebraucht worden ist (S. 39), in mythischer Fassung *gandhabba* (S. 12 ff.), später auch in medizinischen Werken *satta* (Kap. III), bei den Brahmanen, besonders im Sāṃkhya, *liṅgaśarīra* (Kap. V).

Kapitel III.

Die buddhistische Lehre in medizinischen Werken.

Dieselben Vorstellungen über die verschiedenen Faktoren, die bei der Entstehung eines Menschen in Betracht kommen, sind auch in medizinischen Werken Indiens nachweisbar. Die Medizin ist eine der wenigen Wissenschaften, für die sich schon die Buddhisten der älteren Zeit interessiert haben. Es könnte dies mit ihrem Gebot der Freundlichkeit (*mettā*) gegen alle Wesen zusammenhängen. Aber auch für sich selbst brauchten die Mönche Arzeneien, im klösterlichen Leben des Vinayapiṭaka spielen diese eine große Rolle. Die medizinischen Texte des Bower-Manuskriptes würden das Vorhandensein einer medizinischen Wissenschaft in Indien jedenfalls für das 4. oder 5. Jahrh. n. Chr. beweisen, wie J. Jolly in seiner so dankenswerten Darstellung der indischen Medizin S. 15 hervorgehoben hat, aber der Āyurveda oder die Medizin ist ohne Frage viel älter in Indien.

1. Vāgbhaṭa.

Von den Stellen, die ich gefunden habe[1]), ist die wichtigste die im Anfang des Śārīrasthāna von Vāgbhaṭa's Aṣṭāngahṛdaya (Bombay 1900; With the Commentary of Aruṇadatta, revised and collated by Aṇṇā Moresvar Kunte, 2[d] ed., Bombay 1891, Nirṇ. Sāg. Press). Die einleitenden Worte sind in Prosa, die Lehre selbst ist in Śloken abgefaßt:

„Von hier an wollen wir den Teil der Körperlehre, der sich mit der Empfängnis beschäftigt (*garbhāvakrāntiśārīram*) darstellen“, sagten die großen Ṛṣis mit dem Ātreya an der Spitze.

---

1) Auf diese Stellen habe ich zuerst in meinem auf dem Orientalistenkongreß zu Hamburg (1903) gehaltenen Vortrage aufmerksam gemacht.



1. In dem reinen Samen und Blut (*śukrārtave*) wird ein von seinen eigenen Taten und Fehlern[1]) getriebener Sattva (*sattvaḥ svakarmakleśacoditaḥ*) zum Embryo kraft der Vereinigung der Faktoren (*yuktivaśāt*), wie Feuer im Reibholz.

2. Durch die keimartigen (*bījātmakaiḥ*) feinen großen Elemente, die dem Sattva folgen[2]), und die aus dem Saft der Nahrung der Mutter kommen[3]), wächst er nach und nach im Mutterleib heran.

3. Wie das Feuer der Sonnenstrahlen vom Kristall verborgen nicht flammend gesehen wird, so der in die Embryostätte gehende Sattva.[4])

4. Weil sie den Ursachen entsprechend sind, haben die Wirkungen deren Eigenart. Daher erhält der Sattva verschiedene Geburtsformen (*nānāyonyākṛtīḥ*), wie flüssiges Metall.[5])

5. Und eben deshalb entsteht infolge von Reichlichkeit des Samens ein männliches, des Blutes ein weibliches Kind, bei Gleichheit beider ein Zwitter. Aber wenn Same und Blut

6. jedes in seiner Art (*yathāsvam*) durch den Wind vielfach gespalten ist, da tritt der Fall vieler Abkömmlinge ein.[6]) Der Gattung Unähnliche und Mißgestalten (*viyonivikṛtākārāḥ*) entstehen durch die verdorbenen Unreinigkeiten (*vikṛtair malaiḥ*).[7])

Die in den Versen 5 und 6 enthaltenen Angaben über den Grund eines männlichen oder eines weiblichen Kindes, eines Zwitters, von Zwillingen und von nicht normalen Kindern finden sich ähnlich in der Garbha-Upaniṣad § 3 und im II. Pariśiṣṭa des Nirukta § 6, zwei Texten, von denen noch weiter unten die Rede sein wird.

So einfach und rein wie bei Vāgbhaṭa (Vers 1) liegt die buddhistische Anschauung von den drei Faktoren in keinem anderen Werke der indischen Medizin vor. Nur hier das buddhistische Maskulinum *sattvaḥ*, während in der Carakasaṃhitā, deren Lehre wir nachher betrachten, das Neutrum *sattvam* gebraucht ist. Dem Vāgbhaṭa werden zwei nahe verwandte Werke zugeschrieben, die Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā und der Aṣṭāṅgasaṃgraha. Davon hat ein-

---

1) Nach dem Komm. sind unter *kleśa* zu verstehen *avidyā*, *asmitā*, *rāga*, *dveṣa*, *abhiniveśa*.

2) Komm.: *yatra sattvaṃ* (Neutrum) *tiṣṭhati tatrāvaśyaṃ tāny api tiṣṭhanti sattvānuśāyitvāt teṣām*.

3) Die *mahābhūta* (*ākāśa*, *vāyu*, *agni*, *ap*, *pṛthivī*) kommen zwiefach in Betracht, in Samen und Blut verwandelt (*mahābhūtaiḥ . . śukrārtavarūpataḥ pariṇataiḥ*) und in den Saft der Speise der Mutter verwandelt (*mātur āhārarasātmanā pariṇataiḥ*).

4) Komm. *evaṃ sattvo garbhāśayaṃ gacchan, vrajan, na dṛśyata eva.* Der Eintritt des Sattva in den Mutterleib geht unsichtbar vor sich.

5) Je nach dem das Metall in die Form eines Menschen usw. gegossen wird.

6) Wie bei Schweinen, Hunden usw.; *yathāsvam* bezieht sich darauf, daß auch hierbei Männchen oder Weibchen entstehen, je nachdem der Same oder das Blut überwiegt.

7) Nach dem Komm. sind unter *mala* die sonst *doṣa* genannten Stoffe Wind, Galle und Schleim gemeint.



gehender gehandelt J. JOLLY, in der Ztschr. der D. M. G. LIV 260ff. (1900) und im Grundriß der Indo-arischen Philologie, „Medicin" § 6. Zu vergleichen ist auch P. CORDIER's Studie „Vāgbhaṭa" im Journal Asiatique, 1901 S. 147ff. Vāgbhaṭa stammte aus dem Sindhu-Gebiete (*Sindhuṣu labdhajanmā*). Schon sein Großvater und sein Vater waren Ärzte. Ersterer hieß gleichfalls Vāgbhaṭa, letzterer Siṃhagupta. Außer seinem Vater nennt Vāgbhaṭa einen Avalokita als seinen Lehrer. Diese Angaben finden sich nur im Aṣṭāngasaṃgraha, sie fehlen in dem anderen Werke. Vāgbhaṭa war Buddhist, oder war wenigstens buddhistisch beeinflußt. Darauf weist der buddhistisch klingende Name seines Lehrers Avalokita hin, darauf auch eine an Buddha gerichtete Anrufung, die JOLLY a. a. O. S. 273 nachweist. Die Aṣṭāngahṛdayasaṃhitā bezeichnet sich selbst in Vers 79 des letzten Abschnitts als einen Auszug aus dem Aṣṭāngasaṃgraha; eine von JOLLY vorgenommene Vergleichung der beiden Texte bestätigt diese Angabe. Der Aṣṭāngasaṃgraha erscheint also als das ältere Werk. Daher ist es auffallend, daß gerade in diesem älteren Werke das wandernde Seelenwesen mit dem auch brahmanischen Ausdrucke *jīva* bezeichnet ist, während das spätere Werk dafür den spezifisch buddhistischen Ausdruck *sattva* hat. Es handelt sich um den oben übersetzten Vers 1:

śuddhe śukrārtave sattvaḥ svakarmakleśacoditaḥ |
garbhaḥ saṃpadyate yuktivaśād agnir ivāraṇau. ||

Ihm entsprechen im Aṣṭāngasaṃgraha zu Anfang von Adhyāya 2 des Śārīrasthāna die folgenden Worte:

Gate purāṇe rajasi nave 'vasthite[1]) *śuddhe garbhasyāśaye mārge ca bījātmanā śukram avikṛtam avikṛtena vāyunā preritaṃ anyaiśca mahābhūtair anugatam ārtavenābhimūrchitam anvakṣam eva rāgādikleśavaśānuvartinā svakarmacoditena manojavena jīvenābhisṛṣṭaṃ garbhāśayam upayāti.* ‖ Wenn das alte Blut abgegangen, neues vorhanden ist, wenn der Uterus und der Weg (dahin) rein ist, gelangt der unverdorbene Same, getrieben von dem keimartigen[2]) unverdorbenen Winde und gefolgt von den anderen großen Elementen, durch das weibliche Blut geronnen, darauf erst mit einer durch Leidenschaft und die anderen Plagen fortdauernden, von ihren Taten getriebenen gedankenschnellen lebendigen Seele zusammengebracht, in den Uterus. ‖

Über das Alter des Vāgbhaṭa hat G. HUTH gehandelt, „Verzeichnis der im tibetischen Tanjur, Abteilung mDo (Sūtra), Band 117—124,

1) Dieselben Anfangsworte Carakasaṃhitā, Śārīrasthāna Adhy. IV 3.

2) *Bījātman* ist ein Epitheton der Elemente in ihrer feinen Form, vgl. oben S. 49 den 2. Vers.

enthaltenen Werke", Sitzungsberichte der K. Pr. Ak. 1895 S. 267ff.: da die Bände 120—122, die eine tibetische Übersetzung eines Kommentars zum Aṣṭāngahṛdaya enthalten, aus dem 8. Jahrh. n. Chr. stammen, würde das Grundwerk spätestens ins 7. Jahrh. n. Chr. zu setzen sein (vgl. Jolly a. a. O. S. 273). Jedenfalls hat Vāgbhaṭa in einer Zeit gelebt, in der Buddhismus und Brahmanismus nebeneinander bestanden, in der von Buddhisten verfaßte medizinische Werke von der brahmanischen Seite her beeinflußt werden konnten, und umgekehrt. Daß gerade in dem älteren Aṣṭāngasaṃgraha *jīvaḥ*, in dem daraus abgeleiteten Werke *sattvaḥ* gebraucht ist, mag damit zusammenhängen, daß der A. Saṃgraha mehrfach umgearbeitet worden ist, wie Cordier a. a. O. S. 151ff. nachgewiesen hat. In den Anfangsworten des A. Saṃgraha wird dem Buddha Verehrung dargebracht, übersetzt von L. de la Vallée Poussin, Journ. As. 1901 S. 180. Auch die Eingangsstrophe des Aṣṭāngahṛdaya kann sich nur auf Buddha beziehen:

Rāgādirogān satatānuṣaktān aśeṣakāyaprasṛtān aśeṣān | autsukyamohāratidān jaghāna yo 'pūrvavaidyāya namo 'stu tasmai ‖ der die Leidenschaft und die anderen Krankheiten, die immer anhaften, die alle Körper befallen, die Unruhe, Betörung, Unbehagen geben, alle vernichtet hat, diesem unvergleichlichen Arzte soll Verehrung sein! ‖

Der Kommentator Aruṇadatta nennt ihn nur *bhagavān*, was zweideutig ist. Er selbst verehrt in seiner Eingangsstrophe den Viṣṇu. In der Medizin kann man wie in der Logik das Zusammenwirken der Buddhisten und der Brahmanen beobachten.

2. Carakasaṃhitā.

Noch in einem anderen berühmten Werke der indischen Medizin, in der Carakasaṃhitā, läßt sich die buddhistische Lehre nachweisen, wenn auch hier nicht rein, sondern verquickt mit Anschauungen, die aus dem Sāṃkhya und aus dem Vedānta stammen.

Die Carakasaṃhitā gilt als das älteste Werk der indischen Medizin. Der Name *Caraka* ist wohl auf die Schule des schwarzen Yajurveda dieses Namens zurückzuführen. In den Schulen des schwarzen Yajurveda scheint die Medizin besonders gepflegt und ausgebildet worden zu sein. Eine Hauptautorität ist ein Ātreya Namens Punarvasu, Caraka Sūtrasthāna I Vers 21. Die Ātreya

waren eine Unterabteilung der Taittirīya, der zweiten Hauptschule des schwarzen Yajurveda neben den Caraka. Die Carakasaṃhitā folgt den Lehren des Ātreya.[1]) Der III. Adhyāya des Śārīrasthāna ist eine Disputation zwischen dem Ātreya und Bharadvāja. Auch die Bhāradvāja waren nach dem Caraṇavyūha eine Unterabteilung der Taittirīya. Nach der legendarischen Einleitung der Carakasaṃhitā empfing Bharadvāja den Āyurveda von Indra. Er teilte ihn den anderen Ṛṣis mit, unter ihnen dem Ātreya. Auch für Aśvaghoṣa, Buddhacarita I 48, war der Ātreya der Meister, auf den die Heilkunde seinerzeit zurückging. Zu den erfreulichen Ereignissen, die er mit Buddha's Geburt in Verbindung setzt, gehört auch das folgende: *cikitsitaṃ yacca cakāra nātriḥ paścāt tad Ātreya ṛṣir jagāda.*| Die Heilkunde, die Atri nicht fertig gebracht hatte, verkündete später der Ātreya Ṛṣi. Diese Stelle ist wichtig, da sie zeigt, daß die Heilkunde nach Aśvaghoṣa's Ansicht in alte Zeiten zurückreicht.

Die Lehre von der Geburt des Menschen aber, die im Śārīrasthāna III 3 ff. dem Ātreya in den Mund gelegt wird, ist komplizierter als die bei Vāgbhaṭa. Bei der Geburt kommen hier sechs Faktoren in Betracht: *Mātṛjaścāyaṃ garbhaḥ, pitṛjaścātmajaśca sātmyajaśca rasajaścāsti ca sattvasaṃjñam aupapādikam iti hovāca bhagavān Ātreyaḥ.* || Der Embryo ist von der Mutter, vom Vater, vom Ātman, von der gesunden Lebensweise, von den Nahrungssäften stammend, und es ist auch ein Sattva genanntes (Wesen) dabei, das von außen dazu kommt.||

Wir beschränken uns hier auf den psychologischen Teil der Analyse. Der synkretistische Charakter der Lehre äußert sich darin, daß hier zwei Seelenwesen genannt werden, *ātman* und *sattva*, ersteres der brahmanischen, letzteres der buddhistischen Lehre angehörig. Schon die Satzform *asti ca sattvasaṃjñam aupapādikam* legt die Vermutung nahe, daß dieser Teil der Analyse ein buddhistischer Zusatz ist zu einer älteren brahmanischen Lehre. Denn die Medizin hat nicht von den Buddhisten, sondern von den vedischen Schulen ihren Ausgang genommen. Während bei Vāgbhaṭa *sattva* und *jīva* Synonyma sind und das wandernde nicht ewige

---

1) Damit ist zu vergleichen, daß im Kāṇḍānukrama der Ātreyīśākhā des Taittirīyaveda der dritte Kāṇḍa des Brāhmaṇa als Kāṭhaka bezeichnet wird, d. h. aus der zu den Caraka gehörigen Schule der Kaṭha stammt. Vgl. A. WEBER, Ind. Stud. III 373, XII 352.



Seelenwesen bezeichnen, werden in der Carakasaṃhitā *jīva* und *ātman* synonym gebraucht: *ātmajaścāyaṃ garbho, garbhātmā hy antarātmā yas tam enaṃ jīva ity ācakṣate,* Śār. III 10. Dieser Ātman tritt in den Uterus ein (*sa garbhāśayam anupraviśya*), verbindet sich mit dem männlichen Samen und dem weiblichen Blute (*śukraśoṇitābhyāṃ saṃyogam etya*), und zeugt, dadurch daß er Fötus wird, sich selbst durch sich selbst (*garbhatvena janayaty ātmanātmānam,* Śārīr. III § 10). Aber der Ātman ist hier nicht in seiner abstrakten, sondern in seiner gebundenen Form gemeint, und daher erklärt sich die Gleichsetzung des *ātman* mit *jīva.* Daß der Ātman hier in seiner gebundenen Form in Betracht kommt, geht aus dem hervor, was ihm Śārīr. III § 14 zugeschrieben wird. Bei der Entwickelung des Fötus stammt nämlich vom Ātman her: das Entstehen in diesen und jenen Wesensarten, die Lebensdauer, die Erkenntnis des Ātman, das innere Zentralorgan, die Sinnesorgane, Einhauch und Aushauch, Entsenden und Festhalten (der Organe), die Verschiedenheiten von Gestalt, Ton und Farbe, Freude und Schmerz, Verlangen und Abneigung, Bewußtsein, Wille, Urteilskraft, Erinnerung, Ichgefühl, Anstrengung (*tāsu tāsu yoniṣūtpattir āyur ātmajñānaṃ mana indriyāṇi prāṇāpānau preraṇaṃ dhāraṇam ākṛtisvaravarṇaviśeṣā sukhaduḥkhe icchādveṣau cetanādhṛtibuddhismṛtir ahaṃkāro yatnaścety ātmajāni*). Es werden also hier alle die Seelenorgane und Kräfte als vom Ātman stammend bezeichnet, die, mit *buddhi* an der Spitze, in der Sāṃkhyalehre unter dem *jīva* genannten nicht ewigen Seelenwesen materiellen Ursprungs zu verstehen sind, nach GARBE „the empirical soul", s. den Index zu Aniruddha's Sāṃkhyasūtravṛtti. Der Ātman der Carakasaṃhitā ist weniger abstrakt gedacht als der Ātman des Vedānta oder der Puruṣa des Sāṃkhya. Weder vom Ātman des Vedānta noch vom Puruṣa des Sāṃkhya stammt irgend ein Teil des seelischen Organismus ab. Der Ātman der Carakasaṃhitā ist zeugend und gehört einer älteren Vorstellungsstufe an, die wir in einzelnen Upanischaden vertreten finden.

Neben dem Ātman hat die Carakasaṃhitā auch das *sattva* genannte Seelenwesen, aber nicht als Masculinum sondern als Neutrum *sattvam,* s. §§ 4, 7, 19. Es ist das wandernde Seelenwesen, denn Bharadvāja sagt III § 4 in seiner Bekämpfung des Ātreya: *na cāpi paralokād etya sattvaṃ garbham avakrāmati.* ‖ Auch geht nicht ein Sattva aus einer anderen Welt gekommen in den Fötus ein.‖

Von diesem Sattva handelt Śārīr. III § 19, wo sein Wesen in einigen Relativsätzen beschrieben wird. Wenn das Sattva nahe daran ist, fortzugehen, hört sein (des Menschen) Charakter auf, wird die Neigung in ihr Gegenteil verkehrt, werden alle Sinnesorgane geplagt, schwindet die Kraft, steigern sich die Krankheiten (*Yasminn apagamanapuraskṛte śīlam asya vyāvartate bhaktir viparyasyate sarvendriyāṇy upatapyante balaṃ hīyate vyādhaya āpyāyante*). Von ihm verlassen verläßt (der Mensch) das Leben (*yasmāddhīnaḥ prāṇāñ jahāti*). Insofern es die Sinnesorgane erfassend ist, wird es *manas* genannt (*yad indriyāṇām abhigrāhakaṃ ca mana ity abhidhīyate*). Dieser Satz ist deshalb auffallend, weil das *manas* nach § 14 zu den Organen gehörte, die vom *ātman* abstammen. Das Sattva ist dreifach: rein, leidenschaftlich, dumpf (*tat trividham ākhyāyate śuddhaṃ rājasaṃ tāmasaṃ ceti*). Das sind die drei Guṇa des Sāṃkhya *sattvam, rajaḥ, tamaḥ,* aber für *sāttvika* ist *śuddha* eingesetzt, offenbar weil *sattvaṃ* in diesem Abschnitt schon in anderer Bedeutung verwendet ist.

Für das Verhältnis des *sattva* zum *jīva* oder *ātman* kommt der schwierige Anfangssatz von § 19 (vgl. § 24) in Betracht: *Asti khalv api sattvam aupapādikaṃ yaj jīvaspṛk śarīreṇābhisambadhnāti.* So lauten die letzten Worte in der Bombayer Ausgabe, der Kommentar aber hat *yaj jīvaṃ spṛkśarīreṇābhisambadhnāti,* das den *jīva* mit einem feinen Körper verbindet. *Jīva* ist hier der *antarātmā,* die überall enthaltene ewige unveränderliche Seele (vgl. § 10), die unterschiedslos in allen Wesen ist (*sarvabhūtānāṃ nirviśeṣaḥ,* Śārīr. IV § 40), die keinen Teil am Saṃsāra hat, während *sattva* das wandernde Seelenwesen ist, von individuell verschiedener Beschaffenheit (Śārīr. IV § 40). In dem Beiwort *aupapādika,* das uns noch in Kap. XI beschäftigen wird, ist ausgesprochen, daß es einer neuen Existenz zueilt. Es wird getrieben vom Karma, denn es ist der Träger des Karma, wie aus Śārīr. III § 20 hervorgeht, obwohl daselbst das Wort *karma* nicht gebraucht ist.[1]) Wenn der neu Entstehende sich mit einem reinen (*śuddha*) *sattva* verbindet, kann er sich der vergangenen Geburt erinnern (vgl. oben S. 10ff.). Die beiden anderen Guṇa, nämlich *rajas* und *tamas,* werden IV § 42 als die Fehler (*doṣa*) des *sattva* bezeichnet.

---

1) Das Wort *karma* findet sich III § 12.

Das Besondere in der Seelenlehre der Carakasaṃhitā besteht darin, daß die Faktoren, die überall in der indischen Seelenlehre in Betracht kommen, hier anders verteilt erscheinen. Im Vedānta, im Sāṃkhya gibt es ein vergängliches wanderndes Seelenwesen, das einen feinen Leib zur ewigen Seele bildet, und das sowohl die Sinnesorgane nebst *manas* und den anderen geistigen Organen enthält, als auch Träger des Karma ist. In der Carakasaṃhitā dagegen, sahen wir S. 53, stammen die Sinnesorgane, *manas, smṛti, buddhi, ahaṃkāra* usw., vom Ātman ab, und bringt das von einer früheren Existenz herkommende Sattva in die neue Existenz nur eine gewisse Beschaffenheit und Verfassung mit, die offenbar beide mit dem Karma der vorausgehenden Existenz zusammenhängen. Die Beschaffenheit ist nach den drei Guṇa dreifach verschieden (*śuddha, rājasa, tāmasa,* Śārīr. III § 19). Als das, was vom Sattva herstammt, wird Śārīr. III § 21 angegeben: „Neigung (*bhakti,* vom Komm. durch *icchā* erklärt), Charakter (*śīla*), Reinheit (*śauca*), Haß (*dveṣa*), Gedächtnis (*smṛti*), Betörung (*moha*), Entsagung (*tyāga*), Mißgunst (*mātsarya*), Heldenmut (*śaurya*), Furcht (*bhaya*), Zorn (*krodha*), Trägheit (*tandrā*), Energie (*utsāha*), Schneidigkeit (*taikṣṇya*), Weichheit (*mārdava*), Tiefe (*gāmbhīrya*), Unbeständigkeit (*anavasthitatva*), solche und die anderen vom Sattva abstammenden Charaktervariationen, die wir später bei der Behandlung der Verschiedenheit der Sattva aufweisen werden (*ity evamādayaścānye te sattvajā vikārā yān uttarakālaṃ sattvabhedam adhikṛtya upadekṣyāmaḥ*)."[1] Diese Ankündigung bezieht sich offenbar auf Śārīr. IV § 44 ff. Daselbst werden eine Anzahl typische Charaktere geschildert, sieben des *śuddha sattva*, sechs des *rājasa* und drei des *tāmasa sattva*, wobei eben solche Eigenschaften, wie die oben erwähnten, in Betracht kommen. Hierbei nimmt aber das Wort *sattva* eine andere Bedeutung an, indem es nicht mehr das wandernde Seelenwesen bezeichnet, sondern die Natur oder den Charakter, den die Menschen durch

---

1) Der darauffolgende Satz (Śārīr. III 21 enthält eine Schwierigkeit für das Verständnis: *nānāvidhāni tu khalu sattvāni, tāni sarvāṇy ekapuruṣe bhavanti na ca bhavanti ekakālaṃ, ekaṃ tu prāyo'nuvṛtty āha.* Unter *sattvāni* sind wohl hier die Charaktere zu verstehen, unter *tāni sarvāṇi* aber alles jenes, was vorher als *sattvaja* bezeichnet wurde (*bhakti* usw.): Die Charaktere sind aber verschieden. Alles jenes findet sich in einem (und demselben) Manne, nur nicht zu gleicher Zeit, eines aber nennt er als vorherrschend.

das wandernde Seelenwesen erhalten. In diesem Sinne wird von den drei *sattva* gesprochen, dem *śuddha*, *rājasa* und *tāmasa* (den drei Guṇa entsprechend), und von ihren unzähligen Unterarten, von denen einige Typen näher beschrieben werden. Der erste Typus ist der *brāhma*, der Mann nach Art des Brahman, der zweite ist der *ārṣa*, der Mann nach Art der Ṛṣi, der dritte ist der *aindra*, der Mann nach Art des Indra usw. Der *ārṣa* wird charakterisiert als einer, der in Opfern, Vedalesen, Gelübden einen frommen Wandel führt, der die Pflicht der Gastfreundschaft beobachtet, bei dem Rausch, Hochmut, Liebe, Haß, Betörung, Begierde unterdrückt sind, der ausgestattet ist mit der Fähigkeit, aufleuchtende Gedanken zu verkünden, über die Erkenntnis nachzudenken (Śārīr. IV § 46).

Kapitel IV.

Die Seelenwanderung in vedischen Schriften.

Der Ursprung der Lehre von der Seelenwanderung (*saṃsāra*) und damit zusammenhängend der Charakter der indischen Philosophie überhaupt hat es mit sich gebracht, daß der menschliche Organismus zuerst mehr um des Todes als um der Geburt willen analysiert worden ist. Alle indische Philosophie spitzt sich auf eine Heilslehre zu und hat deshalb einen religiösen Charakter. Was wird mit der Seele nach dem Tode, war die erste Frage, und nicht, wie entsteht der Mensch. Aber nach indischem Glauben setzt sich die Existenz der Seele nach dem Tode und nach dem Leben in einer jenseitigen Welt dann weiter in einer neuen Geburt auf der Erde fort. Und so ist auch schon in der älteren brahmanischen Literatur mehrfach ausgeführt worden, wie man sich diesen Eintritt der Seele in eine neue Geburt, diese Kontinuität des Daseins, dachte. Für die Heilkunde war die Theorie der Geburt wichtiger als die Theorie des Todes. Die indische Medizin mußte aus ärztlichen Gründen die Lehre von der Empfängnis, der Schwangerschaft und der Geburt ausbilden, wurde aber dabei begreiflicherweise von den Vorstellungen der indischen Philosophie beeinflußt. Wir finden in medizinischen Werken den Ātman der Upanischaden wieder, aber auch die durch den Tod von einem Körper losgelöste Einzelseele, die bestimmt ist in einem neuen Körper fortzuleben, da sie noch nicht die endgültige Erlösung vom weltlichen Dasein gefunden hat. Auch der hohe Wert, den der Inder, gleichfalls aus religiösen Gründen, auf die Geburt eines Sohnes legte, wird zu dem Interesse an einer Theorie der Geburt beigetragen haben. Die Geburt eines Sohnes war eines der höchsten Güter. In der alten Zeit suchte man sie als Lohn für Opfer

und Verehrung der Götter zu erreichen, dies die älteste Form der Lehre vom *karma*, in der unter *karma* noch das Opferwerk verstanden wurde. Von da aus bildeten die Philosophen eine allgemeine Lehre vom unerbittlichen Kausalnexus aus, in der die Mitwirkung der Götter ausgeschlossen wurde. Der Gegensatz dieser beiden Anschauungsweisen ist klar in der oben S. 18 aus dem Divyāvadāna mitgeteilten Legende ausgesprochen.

Die Lehre vom Saṃsāra ist das wichtigste Philosophem Indiens, man kann ihre Anfänge bis in den Ṛgveda und die Brāhmaṇa zurückverfolgen, wie neuerdings A.-M. Boyer nachzuweisen versucht hat, in seiner Abhandlung Étude sur l'origine de la doctrine du Saṃsāra, im Journ. Asiatique, IX. Série, 18 S. 451—499 (1901).[1]) Schon im Ṛgveda verlangt der Inder das Gut von den Göttern — er spricht zu ihnen im Imperativ — auf Grund seines verdienstvollen Werkes. Das richtig dargebrachte Opfer sichert ihm nach dem Tode auch die Himmelswelt. „L'ascétisme, le sacrifice de la vie dans les combats, le culte du ṛta, le don de la dakṣiṇā assurent une destinée heureuse dans l'autre monde", sagt Boyer S. 469 kurz zusammenfassend. Wir pflegen mit dem Begriff der Unsterblichkeit den der Ewigkeit zu verbinden. Boyer ist der Ansicht, daß im Ṛgveda unter Unsterblichkeit oft nur die volle Dauer des irdischen Lebens (hundert Jahre) gemeint ist, obwohl es mit dem Tode abschließt, a. a. O. S. 464. So sei auch unter der Unsterblichkeit im Himmel nur ein möglichst langer Aufenthalt daselbst gemeint: es gibt eine Rückkehr aus der jenseitigen Welt auf diese Erde. In diesem Sinne versteht er die Worte *sá no devéṣv ā́ yamad dīrghā́m ā́yuḥ prá jīvā́se,* Ṛgveda X 14, 14, die schon Ludwig mit „der soll uns unter den göttern bestimmen lange zeit zum leben", in der Hauptsache richtig übersetzt hat.[2]) Denn das macht den ersten entscheidenden Schritt zur Lehre von der Seelenwanderung aus, daß man nicht das Eintreten eines ewig währenden Zustandes

1) Daß die Inder in dieser Lehre original sind, und daß die Lehre von der Metempsychosis bei Pythagoras aus Indien stammt, haben L. v. Schroeder, „Pythagoras und die Inder" (Leipzig 1884), und R. Garbe, Sāṃkhya-Philosophie (Leipzig 1894) S. 90 ff. wahrscheinlich gemacht.

2) Zu *sá no devéṣv ā́ yamat* vgl. *sómo devéṣv ā́ yamat* IX 44, 5. Die gemeinschaftlichen Worte müssen doch wohl an beiden Stellen denselben Sinn haben. Also: Yama soll uns zu den Göttern hinlenken (*yamat* im Wortspiel mit *yama*), eine lange Lebenszeit (dort) zu leben.

nach dem Tode annimmt. Ein zweiter Hauptgedanke ist, daß die Seele auf der Erde wiedergeboren wird. Von diesem Glauben finden wir im Ṛgveda, in den Hymnen, die von der Totenfeier und den Manen handeln, X 14 bis 18, noch keine Spur. Denn wenn auch der erste Hauptgedanke vorhanden ist, so ist er doch noch nicht mit vollem Bewußtsein erfaßt und weiterverfolgt. In *dīrghám ā́yuḥ prá jīváse* ist der Gegensatz „eine lange Zeit, jedoch nicht für immer" noch nicht völlig erwacht. Nach den erwähnten Hymnen gehen die Verstorbenen auf wohlbekannten Wegen an einen Ort im Himmel, wo ihre Väter (*pitaraḥ*) versammelt sind, und wo sie die beiden Könige, den Yama und den Varuṇa schauen (X 14, 7). Götterwelt und Väterwelt liegen noch nebeneinander. Götter sind die Könige der Väter. Von den Wegen, auf denen die Verstorbenen ins Jenseits gehen, ist in den Hymnen viel die Rede. Sie sind in einer späteren Zeit mit ausgeführteren Vorstellungen zu den zwei Wegen, dem *pitṛyāṇa* und dem *devayāna* gestaltet worden. Beide Wörter finden sich schon im Ṛgveda, aber noch nicht ganz in demselben Gegensatze stehend, den sie später ausdrücken. *Pathíbhir devayā́naiḥ* bezeichnet I 183, 6, III 58, 5, IV 37, 1, V 43, 6, VII 38, 8 die Wege, auf denen die Götter selbst zum Opfer kommen. Agni kennt diese Götterwege, auf denen er auch die Opfergaben zu den Göttern bringt, I 72, 7, X 51, 5 und 98, 11. Auch VII 76, 2 hat *pánthā devayā́nāḥ* keine andere Bedeutung, und wohl auch X 18, 1 in *Páram mṛtyo ánu párehi pánthām yás te svá ítaro devayā́nāt.* An dieser letzteren Stelle wird dem Todesgotte ein anderer Weg als der Götterweg zugeschrieben, offenbar ist es derselbe Weg, der X 2, 7 geradezu *pitṛyāṇa* genannt ist: *pánthām ánu pravidvā́n pitṛyā́ṇaṃ dyumád agne samidhānó ví bhāhi*, kundig des Väterweges, o Agni, erhelle ihn glanzvoll, wenn du entzündet bist. Trotzdem liegt hier nicht der spätere Unterschied zwischen *devayāna* und *pitṛyāṇa* vor, der uns in den alten Upanischaden entgegentritt. Allerdings bezeichnet *pitṛyāṇa* den Weg den die Väter, und den die Gestorbenen zu den Vätern gehen, aber *devayāna* ist im Ṛgveda zunächst nur der Weg der Götter. Später tritt die alte Vorstellung, daß die Götter von den Menschen eingeladen zum Opfer herabkommen, zurück, und sind es die Menschen, die auf dem Götterwege zu den Göttern gehen. Vielleicht liegt diese Vorstellung schon einer Stelle

des Ṛgveda zugrunde, X 88, 15, wo von zwei Wegen im Dual die Rede ist: *dvé srutī*[1]) *aśṛṇavam pitṝṇā́m ahám devā́nām utá mártyā-nām | tā́bhyām idáṃ víśvam éjat sámeti yád antarā́ pitáram mātáram ca.* Die Unklarheit des Verses zeigt sich in der wörtlichen Übersetzung: Von zwei Wegen der Väter habe ich gehört, der Götter und der Menschen, auf diesen zweien kommt alles sich hier Regende zusammen, was zwischen dem Vater und der Mutter (Himmel und Erde, Sāy.) ist. Vielleicht ist gemeint, daß ein Weg die Väter zu den Göttern, ein anderer wieder zu den Menschen geführt hat.

Der *pitṛyāṇa* ist der gewöhnliche Weg, von dem nunmehr ausdrücklich gesagt wird, daß er mit der Rückkehr auf die Erde verbunden ist. Der *devayāna* ist nur für diejenigen, welche das wahre Wissen erlangt haben, er führt diese in die Welt des Brahmā, von der es keine Rückkehr gibt. Der alte Ausdruck für diese Rückkehr ist *punar-āvṛtti,* aber vollständiger gibt den ganzen Begriff wieder *pretya-bhāva,* Werden nachdem man gestorben. Dieses wird im Bhāṣya zu Nyāyasūtra I 19 so definiert: Unter *pretyabhāva* ist die anfangslose, mit der Erlösung ein Ende findende Wiederholung der Verknüpfung von Geburt und Sterben zu verstehen.

Aber es gibt in der alten Literatur Stellen, in denen von einem aus einer anderen Welt kommenden Wesen nicht die Rede ist. Dahin gehören die Verse über den Sohn in der Śunaḥśepa-Legende, Aitareya Brāhmaṇa VII 13. Hariścandra fragt den Nārada, was man durch einen Sohn erlange. Darauf antwortet Nārada in folgenden zehn Versen:

1. „Eine Schuld zahlt er in ihm und zur Unsterblichkeit gelangt er, wenn der Vater das Antlitz des geborenen lebenden Sohnes erblickt.

2. Soviel Genüsse in der Erde, soviel im Feuer, soviel im Wasser für die Lebendigen, mehr als dies für den Vater im Sohne.

3. Durch den Sohn haben die Väter immer die dichte Finsternis überschritten, denn er selbst entstand aus ihm selbst, er (der Sohn) ist das labungsreiche hinüberführende (Schiff).

4. Was Schmutz, was Fell, was Bärte, was Askese! Einen Sohn wünscht euch, ihr Brahmanen, er ist die tadellose Welt!

5. Die Nahrung ist (= gibt) Leben, das Kleid ist Schutz, das Gold ist Schönheit, Vieh ist Hochzeiten, die Gattin ist ein Freund, eine Tochter ist Elend, Glanz im höchsten Himmel ist ein Sohn!

6. Der Gatte tritt in die Gattin ein, er zum Embryo geworden in die Mutter; von ihr wird er, wieder neu geworden, im zehnten Monate geboren.

---

1) Bhagavadgītā VIII 26 werden die beiden Wege *gati*, 27 *sṛti* genannt.

7. Die Gebärende (*jāyā*) ist deshalb die Gebärende, weil er von ihr wieder geboren wird. Sie ist das Werden, sie ist das Hinzuwerden[1]), als Keim wird jenes (*retas*, der Same?) eingelegt.

8. Die Götter und die Ṛṣis sammelten in sie große Kraft (*tejaḥ*), die Götter sprachen zu den Menschen: sie ist die euch wieder gebärende (*jananī*).

9. Daß die Welt nicht dem Sohnlosen gehört, das wissen alle Tiere. Deshalb aber bespringt der Sohn die Mutter und die Schwester.[2])

10. Dies ist der breite sehr beliebte Weg, den die einen Sohn Besitzenden frei von Sorgen beschreiten. Den sehen die Tiere und die Vögel, deshalb paaren sie sich sogar mit der Mutter."

Die Sache ist hier nicht tiefer verfolgt. Der Hauptgedanke ist, daß das Selbst des Vaters im Sohne fortgesetzt wird, von der Mutter neu geboren, wobei unter dem Selbst offenbar noch nicht der vedantistische *ātmā* zu verstehen ist.

Verwandt mit dieser Stelle, wenn auch schon etwas weiter gehend, ist der 2. Adhyāya der Aitareya-Upaniṣad. Auch hier ist der Sohn zunächst das Selbst des Mannes, sein alter ego.

1. „Im Manne (*puruṣe*) ist dieser (*ātman*)[3]) zu Anfang als Leibesfrucht (*garbha*): was der männliche Same ist, das ist die aus allen Gliedern zusammengekommene Kraft (*tejas*). In sich selbst trägt er (der Mann) sich selbst. Wenn er (den Samen) in

---

1) Im Text überliefert ist *ābhūtir eṣābhūtir°*, im Kommentar durch *eṣā bhūtyābhūtiśabdābhyām abhidhīyate.* Um die fehlende Silbe zu gewinnen, schlug AUFRECHT vor *ābhūtir eṣā ābhūtir°*, setzte BÖHTLINGK dafür *ā bhūtir eṣā bhavati* (Chrest.[2] S. 22). Besser wäre *esā bhūtir eṣābhūtir°*, da *bhū* und *ābhū* oft formelhaft nebeneinander stehen. So Ath. Ved. XI 4, 20: *antár gárbhaś carati devátāsv ābhūto bhūtaḥ sá u jāyate púnaḥ | sá bhūtó bhávyaṃ bhaviṣyát pitā́ putrám prá viveśā śácībhiḥ* ‖ Unter den Gottheiten bewegt sich der Embryo, hinzugeworden, geworden wird er von neuem geboren. Der Gewordene ist in das, was werden soll, was werden wird, der Vater in den Sohn mit seinen Kräften eingetreten. ‖ Vgl. WHITNEY's Übersetzung dieser schwierigen Stelle, in LANMANS Ausgabe II S. 634. Im Jaim. Up. Br. kommt *ābhūti* öfter vor, neben *bhūti* und *sambhūti*, s. OERTELS Index J. A. O. S. XVI 1, S. 248. Ebenso *kathaṃ bhavanti katham ābhavanti*, in der Yayāti-Legende, MBh. I 90, 6. Vers 9 lautet daselbst: *Yad enasas te patatas tudanti bhīmā bhaumā rākṣasās tīkṣṇadaṃṣṭrāḥ | kathaṃ bhavanti katham ābhavanti kathaṃ bhūtā garbhabhūtā bhavanti* ‖ Wenn die furchtbaren irdischen Dämonen mit den scharfen Zähnen die infolge einer Schuld Fallenden (hinab)stoßen, wie werden sie, wie werden sie hinzu (d. i. von neuem), wie werden die gewordenen zu Embryos. ‖ Vgl. auch Chā. Up. VI 10, 2.

2) Für den Menschen ist das Entsprechende als Blutschande verboten, Yama sagt Ṛgv. X 10, 12: *pāpám āhur yáḥ svásāraṃ nigácchāt.* Die Auswirkung einer natürlichen Moral geht bei den verschiedenen Völkern doch in derselben Richtung.

3) So DEUSSEN, Sechzig Upanishad's S. 19. Da die ganze Upaniṣad vom Ātman handelt, auch der 3. Adhyāya mit *Ko'yam ātmā* beginnt, so ist auch hier unter *ayam* eben der *ātmā* zu verstehen.



das Weib ergießt, da zeugt er ihn (*enad*, d. i. *retaḥ*, den Samen).[1]) Das ist seine erste Geburt.

2. Der (Same) wird zum Selbst des Weibes, so wie ein eigenes Glied von ihr. Deshalb verletzt er sie nicht. Sie pflegt dieses sein (*asya*, des Mannes) Selbst, das in sie gekommen ist.

3. Sie, die Pflegerin, ist zu pflegen. Das Weib trägt ihn als Leibesfrucht. Von da aus pflegt er den Knaben, von der Geburt aus. Indem er den Knaben von der Geburt aus pflegt, pflegt er darin sein Selbst, zur Fortsetzung dieser Welten, denn so sind diese Welten fortgesetzt. Das ist seine (*asya*, des Ātman) zweite Geburt.

4. Dieses sein (*asya*, des Vaters) Selbst (d. i. der Sohn) wird für die guten Werke eingesetzt. Sein (des Vaters) anderes Selbst hier (d. i. der Vater) scheidet ab, nach Erfüllung seiner Pflichten, ins Alter gekommen. Von hier abscheidend wird es wieder geboren. Das ist seine dritte Geburt. Solches ist vom Ṛṣi ausgesprochen worden:

5. 'Noch im Mutterleibe mich befindend wußte ich ihre, der Götter Geburten alle. Hundert eherne Burgen umgaben mich, ein Falke bin ich mit Schnelligkeit nach unten (*adhaḥ*) fortgeflogen'[2]), noch im Mutterleib liegend hat Vāmadeva so gesprochen.

6. So wissend wurde er, nach der Auflösung des Leibes hier aufwärts gestiegen, nachdem er in jener Himmelswelt alle Genüsse erlangt hatte, unsterblich."

In dieser Stelle der Aitareya Upaniṣad finden wir neben dem Fortleben im Sohne auch das Fortleben nach dem Tode.[3]) Letzteres ist von zweierlei Art. Die gewöhnliche Wiedergeburt ist § 4 durch die Worte *sa itaḥ prayann eva punar jāyate* ausgedrückt. Vāmadeva aber, der sich seiner früheren Geburten erinnern konnte, der das höchste Wissen erreicht hatte, kam nicht wieder zur Erde,

---

1) BÖHTLINGK, der diese Upaniṣad in den Berichten der K. Sächs. Ges. d. W. 1890, S. 162 ff. bearbeitet hat, konjiziert *enaṃ janayati*, „dann gebiert er es (das Selbst)".

2) Der hier angeführte Vers ist Ṛgv. IV 27, 1, mit *adhas* (nach unten) für *adha* (da). Er bezog sich nach ROTH ursprünglich auf den Soma, ist aber schon in den Upanischaden auf den Ṛṣi Vāmadeva bezogen worden. Dieser gilt als Zeuge für die Lehre von der Seelenwanderung. Er erinnert sich seiner früheren Geburten: Ṛgv. IV 26, 1 werden ihm die Worte „Ich war Manu, ich war Sūrya" in den Mund gelegt. Das Bṛhadāranyaka I 4, 10 nimmt darauf Bezug, und Śankara zu Vedāntasūtra I 1, 30 zitiert diese Stelle, während Śankara's Worte *garbastha eva ca Vāmadevaḥ pratipede brahmabhāvam iti vadantaḥ* zu Ved. III 4, 51 sich auf die Situation des obigen Verses zu beziehen scheinen. Nach Śankara stammte dieses Wissen des Vāmadeva im Mutterleibe aus einer früheren Geburt.

3) Jeder Mensch würde also für den Saṃsāra doppelt in Betracht kommen. Erstens, indem er selbst aus einer natürlichen Zeugung stammt, bei der eine aus einem früheren Dasein kommende Seele in ihm ein neues Dasein antrat, und indem seine Seele sich nach seinem Tode von neuem auf die Wanderung begibt. Zweitens, indem er in seinem Kinde einer anderen aus einem früheren Dasein kommenden Seele zu einem neuen Dasein verhilft.



sondern fuhr nach dem Tode auf gen Himmel und erlangte dort die Unsterblichkeit. Es ist dies der Unterschied zwischen dem *pitṛyāṇa* und dem *devayāna*, dem Väterwege und dem Götterwege in seiner zweiten Hauptform.

Eine Beschreibung dieser beiden Wege bildet den Inhalt der Belehrung, die dem Śvetaketu Āruṇeya zuteil wurde, nach dem Bṛhadāraṇyaka VI 1, 1 ff. und nach der Chāndogya-Upaniṣad V 3, 1 ff. von seiten des Pravāhana Jaivali, Königs der Pañcāla, nach der Kauṣītakibrāhmaṇa-Upaniṣad I 1 ff. von seiten des Citra Gāngyāyani. Der Text ist in den beiden erstgenannten Upanischaden zum Teil wörtlich gleich, die dritte weicht stärker ab.[1]) Dazu hat H. OERTEL, Journ. Am. Or. Soc. 19 second half S. 111 ff., zwei weitere Versionen aus dem Jaiminīya Brāhmaṇa nachgewiesen, in denen sich die Verse der Kauṣ. Br. Up. wörtlich wiederfinden. Die erste dieser Versionen hat I 18, 4 ein Stück Text mit dem gleichfalls von OERTEL bekannt gemachten Jaiminīya Upaniṣad Brāhmana III 14, 1 ff. gemeinsam, das auch in III 20, 1 ff. einen Abschnitt mit verwandten Vorstellungen besitzt (Journ. Am. Or. Soc. 16, Number 1 S. 173 ff.). Aus der ersten Version des Jaiminīya Brāhmaṇa I 49, 1 geht hervor, daß diese Spekulationen im Anschluß an das Totenopfer entstanden sind.[2])

Die mit *devayāna* und *pitṛyāṇa* verbundenen Vorstellungen haben sich im Laufe der Zeit verändert. Während im Ṛgveda die Götter auf dem *devayāna* wandeln, sind es in den alten Upanischaden die wissenden Menschen, die auf diesem Wege in die Himmelswelten kommen: Menschen können die Himmelswelten gewinnen und den Göttern gleichartig werden. Für die in die Brahmawelten Gelangten gibt es keine Rückkehr hierher, *teṣām iha na punarāvṛttir asti,* Bṛhadār. (ed. BÖHTLINGK) VI 1, 18; aus der Welt des Āditya kehren sie nicht wieder zurück, *etasmān na punar āvartante*, Praśna Up. I 10. Sie erwerben sich diese höchsten Welten, indem sie im Walde dem Glauben, der Wahrheit obliegen,

1) Der Anfang der in der Kauṣ. Br. Up. enthaltenen Version ist von O. BÖHTLINGK kritisch behandelt worden, Berichte d. K. S. G. d. W. XLII 198 ff., XLVII 347 ff.

2) Was sich aus diesen von OERTEL bekannt gemachten Texten für die Kauṣ. Br. Up. gewinnen läßt, habe ich in den Berichten d. K. S. G. d. W. Bd. LIX Nr. 2 (1907, S. 111 ff.) zu zeigen gesucht.

śraddhāṃ satyam upāsate (Bṛhadār.), indem sie mit Askese, keuschem Wandel, Glauben, Wissen das Selbst suchen, *tapasā brahmacaryeṇa śraddhayā vidyayātmānam anviṣya* (Praśna Up.). Die anderen aber, die im Dorfe (mit ihren Interessen in der Welt bleibend) Opfer und gute Werke vollbringen, gehen den *pitṛyāṇa*, den Weg der Väter und zu den Vätern. Aber sie kehren, wenn die Zeit gekommen, von neuem zur Erde zurück.

Wir betrachten zunächst die Himmelswelten etwas näher.

An die Stelle des Himmels in der altvedischen Zweiheit *dyāvāpṛthivī*, Himmel und Erde, oder der Dreiheit Erde, Luftraum (*antarikṣa*) und Himmel ist eine Vielheit von höheren Welten getreten, Himmelswelten der einzelnen Gottheiten, die Welt des Indra, des Varuṇa, des Vāyu, des Agni. Der Phantasie war hier ein weiter Spielraum gelassen. Altes findet sich neben Neuem. Für das Neue wurden die jeweilig herrschenden philosophischen Anschauungen und Ideale maßgebend, namentlich auch die Anschauungen über die Güter und das höchste Gut. Als die Philosophie die materielle Welt in die großen Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft (*ākāśa*), Wind auflöste, und als auch die Zeiten mit dem Jahre, den Jahreszeiten, den Monaten, Tag und Nacht als kosmische Größen angesehen wurden, da konnten neben den Welten des Indra, des Vāyu, des Agni auch der Ākāśa oder Luftraum, das Jahr, die Jahreszeiten als solche Welten angesehen werden. Über die altvedischen Götter ist in den Upanischaden Prajāpati und der Gott Brahmā mit der Brahmawelt emporgestiegen, neben ihm das der mythischen Persönlichkeit entkleidete neutrale Brahma, das einzige reale Sein. An die Stelle des Höchsten tritt das Innerste. Brahmā ist der Gott und das Ideal des durch die Askese von aller Sinnlichkeit losgelösten, durch das Forschen zur Kenntnis der innersten Wahrheit vorgedrungenen durchgeistigten Brahmanen. Das Brahma ist die innerste Wahrheit selbst, das innerste Sein der Welt wie des Brahmanen, das dieser darstellt, wenn er im Samādhi (der geistigen Konzentration) zur vollkommenen Ruhe gelangt ist. Brahmā und der Brahmaloka findet sich in der buddhistischen Literatur wieder, ein Hinweis auf den sachlichen und chronologischen Zusammenhang, der zwischen den ältesten Upanischaden und dem ältesten Buddhismus besteht. Im Tevijja Sutta (Dīgha I S. 235) ist Brahmā der höchste Gott der tevijjā brāhmaṇā.

Aber noch ehe der Brahmā und das Brahma emporstiegen, war den beiden Himmelskörpern Candramas und Āditya, Mond und Sonne, eine wichtige Rolle im Leben nach dem Tode zuerteilt worden. Im Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa III 13, 12 wird der Mond als die Welt der Menschen, der Āditya als die Welt der Götter bezeichnet: *āditya eva devalokaś candramā manuṣyalokaḥ*, J. A. O. S. 16, 1 S. 173. In einem ähnlichen Gegensatz stehen diese beiden in der Praśna Upaniṣad I 9 und 10: Prajāpati ist das Jahr. Dieses hat zwei Gänge, einen südlichen und einen nördlichen. Diejenigen, welche dem dienen, dem Geopferten und Erfüllten, dem Getanen, die ersiegen die Mondwelt (*tad ye ha vai tad iṣṭāpūrte kṛtam ity upāsate, te cāndramasam eva lokam abhijayante*). Die kehren wieder zurück. Darum betreten jene Ṛṣis, die Verlangen nach Nachkommenschaft tragen, den südlichen (Gang). Das ist Reichtum, was der Väterweg (*pitṛyāṇaḥ*) ist. Andrerseits auf dem nördlichen Gange, nachdem sie mit Askese, keuschem Wandel, Glauben, Wissen das Selbst gesucht haben, ersiegen sie den Āditya. Das ist die Stätte der Geister (*prāṇānām āyatanam*), das ist das Unsterbliche, das keine Furcht Einflößende (*abhayam*), das ist das letzte Ziel. Von dem kehren sie nicht wieder zurück. So ist dies die Hemmung (der Geburt).[1] — Dieser alte Gegensatz von Sonne und Mond spiegelt sich auch noch im Bṛhadāraṇyaka wieder, indem daselbst VI 2, 15 der Mond unter den Stationen des *devayāna* fehlt: auf dem *devayāna* kommt der Mensch von der Götterwelt zur Sonne, auf dem *pitṛyāṇa* von der Manenwelt zum Monde. Die Chāndogya Upaniṣad hat den Mond auch in den *devayāna* eingeführt, s. unten S. 73.

In einer merkwürdigen Stelle des Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa III 20, 1 ff., scheinen Sonne und Mond nicht in diesem Gegensatze zu stehen. Der Mensch läßt sich von der Erde der Reihe nach zum Agni, zum Vāyu, zum Antarikṣa, zu den Himmelsgegenden, zu den Halbmonaten, zu den Monaten, zu den Jahreszeiten, zum Jahr, zu den Gandharven, zu den Apsarasen, zum Himmel, zur Sonne, zum Monde bringen. Der Schluß lautet III 27, 18 ff.:

Zu ihm sagte er „Bring mich weiter". „Wohin?" „In die Welt des Brahmā". Er bringt ihn zur Sonne. Jener sagt zur Sonne. „Bring mich weiter." „Wohin?"

1) Ich habe *nirodhaḥ* mit dem Pet. Wtb. als *janmanirodhaḥ* aufgefaßt, vgl. Śvet. Up. 3, 21. *Nirodha* ist auch im Buddhismus ein Wort für *nibbāna*.

„In die Welt des Brahmā." Er bringt ihn zum Mond. Jener geht so zwischen diesen beiden Gottheiten hin und her. Das ist das Ende, darüber hinaus gibt es kein Bringen. Alle die Welten, die wir zuvor genannt haben, die alle sind erreicht, die sind ersiegt, in denen allen ist ihm Bewegung nach Wunsch gestattet, wer so weiß. Wenn der nun wünschen sollte „Möchte ich wieder hier (auf Erden) geboren werden", so wird er in der Familie, in der er es beabsichtigt, geboren, sei es in der Familie eines Brahmanen, sei es in der Familie eines Königs. Bescheid wissend geht er wieder emporsteigend in jene Welt. Da hat aber Śāṭyāyani gesagt: „Diese (irdische) Welt ist vielfach mit vielem Übel behaftet. Jener (Welt) zu Liebe reden sie oder mühen sie sich. Wer möchte jenes aufgebend wieder hierher gehen, dort möge er bleiben!"

Derjenige, der in diesem Brāhmaṇa zu uns spricht, wußte von der Welt des Brahmā, aber er blieb auf einem älteren Standpunkte stehen. Während jedoch nach Praśna Up. I 10 von der Sonne niemand wieder zurückkehrt, kann nach seiner Ansicht der in die Götterwelten Gelangte wieder auf die Erde zurückkehren, und zwar wenn er es wünscht. Die Lehre vom Karma kommt hier nicht zum Vorschein. Auch im Milindapañha kehrte ein Göttersohn auf die Erde zurück, aber in diesem viel späteren Werke wird ein der Karma-Lehre entsprechendes Motiv geltend gemacht (s. S. 29). Im Mahābhārata fällt Yayāti einer Verschuldung wegen vom Himmel herab (s. S. 31). Außerdem ist wichtig, daß wir in jener alten brahmanischen Quelle die Ausschau nach der Familie finden, in der das Wesen auf der Erde geboren werden will, genau der Ausschau des Bodhisattva im Tuṣita-Himmel entsprechend, von der im Mahāvastu, im Lalitavistara und in der Einleitung zum Jātaka erzählt wird.[1])

Wenn aus den Welten von Göttern eine Rückkehr stattfindet, so hängt dies damit zusammen, daß über die alten Götterwelten die Welt des Brahmā gesetzt, und daß diese nunmehr die Welt geworden ist, von der es keine Rückkehr gibt. Aus dieser ewigen Seligkeit ohne Rückkehr ist im Sāṃkhya, im Vedānta, im Buddhismus Verschiedenes geworden. Nach der Vernichtung alles aus dem Stofflichen und aus dem Welttreiben Stammenden ist im Sāṃkhya der Puruṣa, die reine Einzelseele übrig geblieben, die sich leicht wieder in mythische Vorstellungen einfügt. Im Vedānta

1) Die Worte lauten Jaim. Up. Br. III 4: *yasmin kule 'bhidhyāyed yadi brāhmaṇakule yadi rājakule, tasminn ājāyate.* Damit ist zu vergleichen Mahāvastu I S. 1: *Atha Bodhisatvo tuṣitabhavanāto cyavanakālasamaye catvāri mahāvilokitāni viloketi, tadyathā kālavilokitaṃ deśavilokitaṃ dvīpavilokitaṃ kulavilokitaṃ. Dvihi kulehi Bodhisatvā jāyanti, kṣatriyakule vā brāhmaṇakule vā.* Ähnlich Lal. Adhy. III; Jāt. I S. 48.



hört gleichfalls nicht alles Dasein auf, aber bleibt nur der Ātman, das Brahma, die allgemeine Seele übrig. In der Lehre Buddha's aber, der keinen Grund zur Annahme eines reinen Seelenwesens sah, sei es Puruṣa sei es Ātman, ist die ewige Seligkeit ohne Rückkehr folgerecht zur Erlösung vom Dasein überhaupt geworden, zum Nirvāṇa, zum Verwehen, zum Nichts.

Wenn im Jaim. Up. Br. III 13, 12 die Sonne als die Götterwelt, der Mond als die Menschenwelt, und in der Praśna Up. I 10 die Sonne als das letzte Ziel bezeichnet wird, so muß doch die Sonne höher sein als der Mond. Aber in der späteren Stelle des Jaim. Up. Br. III 20, 1 ff., an die sich diese Ausführungen anknüpfen, ist umgekehrt der Mond höher als die Sonne, denn der Verstorbene kommt zuerst zur Sonne und dann erst zum Monde. Dasselbe lesen wir im Bṛhadāraṇyaka V 10, 1 (bei BÖHTL. V 12, 1):

Wenn der Geist aus dieser Welt abscheidet (*yadā vai puruṣo 'smāllokāt praiti*), kommt er erst zum Vāyu, dann zur Sonne, dann zum Monde; dieser tut sich auf wie die Öffnung einer Pauke, durch die steigt er empor, er kommt in die Welt ohne Kummer, ohne Kälte, in der bleibt er ewige Jahre (*śaśvatīḥ samāḥ*).

Diese Verschiebung zugunsten des Mondes erklärt sich daraus, daß nach einer zeitweilig herrschenden Lehre der Mond als der Sammelort aller Seelen der Verstorbenen galt. Besonders klar ist dies in der Kauṣ. Br. Up. I 2 ausgesprochen: Soviele als aus dieser Welt abscheiden, die gehen alle zum Mond (*ye vai kecāsmāllokāt prayanti, candramasam eva te sarve gacchanti*). Vom Mond aus gelangen die einen zu einer neuen Geburt auf Erden, die anderen in die Brahmawelt. Nicht um seiner selbst willen, sondern nur insofern sich das Schicksal der Seelen auf dem Monde entscheidet, und die einen vom Mond aus in die Brahmawelt gelangen, hat der Mond die höhere Bedeutung erhalten.

Diese Verhältnisse spiegeln sich auch in der Beschreibung des Weges wieder. Im Ṛgveda haben wir im *pitṛyāṇa* nur einen Weg, auf dem die Guten in den Himmel zu Yama kommen. Stationen dieses Weges werden nicht angegeben. In der Kauṣ. Br. Up. ist der erste Teil des Weges auch nur einer, bis zum Monde, von da an gibt es zwei, der eine führt zu einer neuen Geburt auf der Erde (*pitṛyāṇa*), der andere führt in den Brahmaloka (*devayāna*). In der Kauṣ. Br. Up. werden die Stationen bis zum Mond nicht genannt, wohl aber in der verwandten zweiten Version des Jaim.

Br. I 49, 7ff.: Die Seele kommt zuerst (vom Feuer, das den Gestorbenen verbrennt) in den Rauch, vom Rauch in die Nacht, von der Nacht in den Tag, vom Tag in die Hälfte des abnehmenden (Monats), von dieser in die Hälfte des zunehmenden Monats, von dieser in den Monat (oder Mond, *māsam*). Dort im Monat (oder Monde) kommen Leib und Seele zusammen.

Im Bṛhadāraṇyaka und in der Chāndogya Upaniṣad aber sind es von Anfang an zwei Wege, wie aus der weiter unten folgenden Nebeneinanderstellung der Texte ersichtlich ist. Die Stationen des Weges bis zum Monde sind dieselben, aber sie sind auf die zwei Wege verteilt worden, und zwar so, daß auf der Seite des *pitṛyāṇa* das Dunkle, auf der Seite des *devayāna* das Helle steht. Für die Wiedergeburt auf der Erde ist der Weg bezeichnet durch den Rauch, die Nacht, die dunkle Hälfte des Monats, das Winterhalbjahr, in dem die Sonne nach Süden geht. Für die Brahmawelt ist der Weg bezeichnet durch die Flamme, den Tag, die helle Hälfte des Monats, das Sommerhalbjahr, in dem die Sonne nach Norden geht. Der Mond hat hier nur die Rolle, daß von ihm aus die neue Geburt auf Erden erfolgt. Die Spur der zwei Wege findet sich auch in der Praśna Up. I 9 und 10, wo der Weg zum Monde auf dem Gang der Sonne nach Süden, der Weg zum Āditya auf dem Gang der Sonne nach Norden geht. Aber deutlich ausgeführt, wie im Bṛhadār. und in der Chā. Up., sind die beiden Wege in der Bhagavadgītā VIII 24ff., daselbst *śuklakṛṣṇe gatī* genannt.

DEUSSEN hat, Sechzig Upanischads S. 139, angegeben, wie er sich die Entwickelung der Lehre von der Seelenwanderung denkt. Im Anschluß an die von mir besprochenen Stellen möchte ich die Lehre von den Wegen folgendermaßen zusammenfassen:

1. Ein Weg in den Himmel zu Yama und Varuṇa. So im Ṛgveda.

2. Zwei Wege von Anfang an, *devayāna* und *pitṛyāṇa*. Der eine führt über den nördlichen Gang der Sonne zur Welt des Āditya, von der es keine Rückkehr gibt. Der andere führt über den südlichen Gang der Sonne zum Monde, von dem die Seele wieder auf die Erde kommt zu neuer Geburt. So im Jaiminīya Upaniṣad-Brāhmaṇa und in der Praśna Upaniṣad.

3. Zwei Wege von Anfang an: Der eine führt über den nördlichen Gang der Sonne und über den Āditya in die Welt des



Brahmā, von der es keine Rückkehr gibt. Der andere führt über den südlichen Gang der Sonne zum Monde, von dem die Seele wieder auf die Erde kommt zu neuer Geburt. So im Bṛhadāraṇyaka, in der Chāndogya Upaniṣad, im II. Pariśiṣṭa des Nirukta; hier schließt sich auch die Bhagavadgītā (VIII 24) an, nur daß in dieser der Āditya überhaupt nicht erwähnt und als das letzte Ziel nicht die Welt des Brahmā, sondern das Brahma angegeben wird.

4. Ein Weg bis zum Monde, von da aus die zwei Wege. Der eine führt in die Welt des Brahmā, von der es keine Rückkehr gibt, der andere führt zurück auf die Erde. So im Jaiminīya Brāhmaṇa und in der Kauṣītakibrāhmaṇa Upaniṣad.

Diese vier Fassungen können wohl nicht in jeder Beziehung als die zeitlich aufeinanderfolgenden Stufen einer historischen Entwickelung bezeichnet werden. Denn sie haben auch nebeneinander bestanden und können sich gegenseitig beeinflußt haben. Daß der eine Weg des Ṛgveda eine ältere Vorstellung ist als die zwei Wege ist sicher. Aber auch der eine Weg bis zum Monde (Nr. 4) könnte älter sein, als die zwei Wege von Anfang an (Nr. 2 u. 3). Was das höchste Ziel anlangt, so bezeichnen das Reich des Yama im Götterhimmel, die Welt des Āditya, die Welt des Brahmā, das Brahma ohne Frage eine zeitliche Reihenfolge. Daß es auch aus der Welt des Gottes Brahmā eine Rückkehr gab, als ein noch höheres Prinzip aufgestellt worden war, ist besonders deutlich in der Bhagavadgītā VIII 16 ausgesprochen, einem Verse, den GARBE zu den alten Bestandteilen rechnet: „Bis zur Brahmawelt (*ābrahmabhuvanāt*) sind die Menschen der Wiederkehr unterworfen, o Arjuna; wenn man aber zu mir gekommen ist, o Kaunteya, gibt es keine neue Geburt.“ Der Sprechende ist Kṛṣṇa-Viṣṇu: dieser persönliche Gott ist hier an die Stelle des Brahma der Philosophen getreten. Nach GARBE's Ansicht, Bhagavadgītā S. 64, würde das ursprüngliche Gedicht aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. stammen.

Es gibt aber auch Stellen, in denen diese mythischen Wege der Seele nicht erwähnt werden. DEUSSEN (Sechzig Up. S. 139) verweist hierfür auf Bṛhadāraṇyaka III 2, 13 und IV 4, 2—6. An der ersteren Stelle fragt Ārtabhāga den Yājñavalkya:

„Wenn dieses gestorbenen Menschen (*asya puruṣasya mṛtasya*) Sprache in das Feuer, Atem in den Wind, Auge in die Sonne (*ādityam*), Manas in den Mond, Gehör in die Himmelsgegenden (*diśaḥ*), Leib in die Erde, Atman in den Luftraum (*ākāśam*),

Körperhaare in die Pflanzen, Haupthaare in die Bäume eingeht, Blut und Same in das Wasser niedergelegt wird, wo ist dann dieser Mensch (*kvāyam tadā puruṣo bhavati*)?" Da gingen die beiden hinaus und sprachen unter vier Augen davon. Den Gegenstand des Gesprächs bildete das Karma: „Er wird gut durch gutes Karma, böse durch böses (*puṇyo vai puṇyena karmaṇā bhavati, pāpaḥ pāpeneti*)."

Ārtabhāga mehr noch als Yājñavalkya erscheint hier als ein Vorläufer Buddha's (vgl. DEUSSEN a. a. O. S. 433): indem sogar der Ātman des Menschen in ein Grundelement eingeht, scheint hier vom Menschen nur sein Karma übrig zu bleiben. Da es jedoch sein Karma ist, bleibt immer noch etwas Persönliches übrig. Dazu kommt, was Yājñavalkya unmittelbar vorher gelehrt hat: der Name (*nāma*) verläßt den Menschen nicht, wenn er stirbt.[1]) Diese Stelle ist sehr wichtig, aber sie besagt nichts über die Art und Weise, wie die neue Geburt vor sich geht. Jedenfalls möchte ich diese philosophische Lehre des Yājñavalkya nicht für älter halten als die Lehre von den Wegen der Seele, denn diese knüpft an die mythischen Vorstellungen des Ṛgveda an.

Nach der zweiten Stelle haften am Ātman, wenn er gefolgt vom Lebensodem und allen Organen den Körper verläßt, Wissen und Karma und die Erinnerung (*taṃ vidyākarmaṇī samanvārabhete pūrvaprajñā ca*), Bṛh. IV 4, 2. In § 3 folgt dann der Vergleich der wandernden Seele mit einer Raupe, der in den beiden Versionen des Bṛhadāraṇyaka verschieden überliefert und demgemäß von DEUSSEN und BÖHTLINGK verschieden übersetzt worden ist. Hauptsächlich aus diesem Vergleiche, in der von ihm übersetzten Fassung, scheint DEUSSEN (a. a. O. S. 139) geschlossen zu haben, daß die Seele „sofort (nach dem Tode) und ohne Ablöhnung im Jenseits" ihrem Karma entsprechend ein neues Dasein antrete. Auch wenn DEUSSEN richtig übersetzt hat, ist doch kein Anlaß zu einem stark betonten „sofort" vorhanden.[2]) Die Wanderung der Seele wird hier mit der allerdings kurzen Wanderung einer Raupe von Halm

1) Hier schließt sich das Kompositum *nāmarūpa* an, über das schon oben S. 40 gehandelt ist.

2) Der Text lautet: *tad yathā tṛṇajalāyukā tṛṇasyāntam gatvānyam ākramam ākramyātmānam upasaṃharaty evamevāyam ātmedaṃ śarīraṃ nihatyāvidyāṃ gamayitvānyam ākramam ākramyātmānam upasaṃharati*, Bṛh. IV 4, 3 (4 BÖHTL.). Die gesuchte Deutung der Kommentatoren findet sich schon in einem Verse des Bhāgavata Purāṇa, der offenbar auf dieser Stelle der Upaniṣad beruht, IV 29, 76: *yathā tṛṇajalūkeyaṃ nāpayāty apayāti ca | na tyajen mriyamāṇo 'pi prāgdehābhimatiṃ janaḥ.* ||



zu Halm verglichen, aber das Tertium comparationis ist doch nur, daß die Seele wie die Raupe von einer Stätte zur andern zieht, und nach dem Übergang, der mit dem sich Strecken der Raupe verglichen wird, sich wieder an der neuen Stätte zusammenzieht. Was aber das „ohne Ablöhnung im Jenseits" anlangt, so zeigt § 4, daß doch auch hier dieselben Vorstellungen im Hintergrunde stehen, wie in der Lehre vom *devayāna* und *pitṛyāṇa*: der Ātman schafft sich eine neuere schönere Gestalt, sei es in der Welt der Väter oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajāpati oder des Brahmā, oder anderer Wesen (*navataraṃ kalyāṇataraṃ rūpaṃ kurute pitryaṃ vā gāndharvaṃ vā daivaṃ vā prājāpatyaṃ vā brāhmaṃ vānyeṣāṃ vā bhūtānām*). Andrerseits soll nicht überhaupt in Abrede gestellt werden, daß nicht auch die Vorstellung vorhanden gewesen ist, daß die Seele unmittelbar von einem Erdendasein in das andere übergegangen ist, und zwar in kürzester Zeit. Vgl. S. 30.

Wie nun die neue Geburt auf Erden vor sich gehe, wird im Anfang der Kauṣītakibrāhmaṇa Upaniṣad folgendermaßen beschrieben: So viele als von dieser Welt abscheiden, die gehen alle in den Mond. Durch deren Lebensgeister (*prāṇaiḥ*)[1] schwillt er in der ersten Monatshälfte an, sie bringt er während der zweiten Hälfte zu neuer Geburt (*prajanayati*). Das ist ja das Tor der Himmelswelt, der Mond. Wer ihm die Antwort gibt (*pratyāha*), den läßt er über sich hinaus. Wer ihm nicht die Antwort gibt, den regnet er, nachdem er zu Regen geworden, hierher nieder. Der wird hier als Wurm oder Schmetterling oder Fisch oder Vogel oder Löwe oder Eber oder Schlange(?)[2] oder Tiger oder Mensch oder irgend ein anderer in den und den Stätten wiedergeboren, dem Tun entsprechend, dem Wissen entsprechend.

Hierauf folgt ein Vers, den zuerst BÖHTLINGK als solchen erkannt hat:

> Vom Lichten her, ihr Ṛtus, Same ist gebracht,
> von dem in fünfzehn neu erzeugten Herrn der Väterwelt:
> drum sendet mich in einen Mann als Machenden,
> in eine Mutter durch den Mann, den Machenden, ergießet mich!

---

1) Es gibt Stellen, in denen *prāṇa*, d. i. *pra-āna*, verwandt mit lat. *anima*, die Seele bezeichnet.

2) *Paraśvān* wird vom Komm. durch *dandaśūkaviśeṣaḥ* erklärt, eine Art beißendes Getier oder Schlange; *dandaśūka* steht Bṛh. VI 2, 16 im Text.



Dieser Vers wird von dem gesprochen, der von neuem auf der Erde geboren werden wird. Aus der entsprechenden Stelle des Jaiminīya Brāhmaṇa (I 18, 2) geht hervor, daß die Ṛtus die Torhüter sind. Daher die Anrede an diese. Es folgt dann noch ein Vers, dieser kommt aber dem zu, der Anspruch auf die Brahmawelt hat, wie ich an anderer Stelle (Berichte d. K. S. G. d. W. 1907, S. 120ff.) näher begründet habe. Der *pitṛyāṇa* ist in der Kauṣ. Br. Up. mit dem mitgeteilten Prosastücke und dem einen Verse abgetan. Der Vers stimmt nicht ganz genau zu dem Prosastücke. Er gehörte wohl ursprünglich einer ausführlicheren Form der Darstellung an, in der die Ṛtus und der Ankömmling redend auftraten, letzterer Auskunft über sich gab und sein Verlangen äußerte. In den beiden Versionen des Jaiminīya Brāhmaṇa ist von dem Inhalt eines solchen Gespräches noch einiges erhalten. In der Kauṣ. Br. Up. sind von den Reden nur die zwei Verse gerettet. Der eine Vers ist die Rede dessen, den es drängt, auf der Erde wiedergeboren zu werden, der andere die Rede dessen, der auf die Unsterblichkeit in der Brahmawelt Anspruch erheben darf. Dann folgt die ausführlichere Beschreibung der Brahmawelt.

Über die Wiedergeburt auf der Erde erfahren wir aus dem übersetzten Stücke, daß die Seelen durch den Regen wieder auf die Erde herabkommen und hier in Tierleibern oder in Menschenleibern wiedergeboren werden je nach ihrem Tun, je nach ihrem Wissen in der vorhergehenden Geburt (*yathākarma yathāvidyam*). Wie dies geschieht, ist nicht ausgeführt. Nur wird in dem Verse gesagt, daß der vom Monde kommende Same zunächst in den Mann gelangt, und daß das neue Wesen dann durch die natürliche Zeugung entsteht.

In den beiden älteren Upanischaden finden wir etwas mehr Ausführung, besonders in der Chāndogya Upaniṣad. Die Lehre vom *pitṛyāṇa* und *devayāna* ist aber im II. Pariśiṣṭa des Nirukta § 8 und 9 noch in einer sechsten[1]) alten Version erhalten, die am nächsten mit der des Bṛhadāraṇyaka übereinstimmt, nur daß im Nirukta der *pitṛyāṇa* dem *devayana* vorausgeht, wie in der Kauṣ. Br. Up. Auf dem Bṛhadāraṇyaka beruht auch die Darstellung der beiden Wege in dem wie dieses zum weißen Yajurveda gehörigen

1) S. S. 63.

Dharmaśāstra des Yājñavalkya III 192ff. Zum besseren Überblick gebe ich Chānd. Up. und Bṛhadār. in Übersetzung nebeneinander, dazu die Lesarten des Nirukta in den Anmerkungen.

Chā. V 10, 1.	Bṛh. VI 2, 15 (bei BÖHTL. VI 1, 18).
Die so wissen, und die hier im Walde (dem) obliegen, dem Glauben, der Askese[1]), die gehen in die Flamme ein, von der Flamme in den Tag, vom Tage in die Hälfte des Zunehmenden, von der Hälfte des Zunehmenden in die sechs Monate, die (die Sonne) nordwärts geht,	Die das so wissen, und die dort im Walde dem Glauben, dem Wahren obliegen, die gehen in die Flamme ein, von der Flamme in den Tag, von dem Tag in die Hälfte des Zunehmenden, [2])von der Hälfte des Zunehmenden in (die) sechs Monate, die die Sonne nordwärts geht,
2. von den Monaten in das Jahr, vom Jahre in die Sonne, von der Sonne in den Mond[3]), vom Mond in den Blitz, da (kommt) die nichtmenschliche Persönlichkeit, die läßt sie zum Brahma gehen. Dies ist der zu den Göttern führende Weg.	von den Monaten in die Götterwelt[2]), von der Götterwelt in die Sonne, von der Sonne in das Blitzartige[4]), ihnen nahet die geistartige Persönlichkeit und läßt sie aus dem Blitzartigen in die Brahmawelt gehen. Die bewohnen in diesen Brahmawelten die äußersten Fernen. Für sie gibt es keine Rückkehr nach hier.[4])

---

1) Zu *ye ceme 'raṇye śraddhā tapa ity upāsate* vgl. *tapasā brahmacaryeṇa śraddhayā vidyayātmānam anviṣya*, Praśna Up. I 10, *tapaḥśraddhe ye hy upavasanty araṇye*, Muṇḍ. I 2, 11; *tapaḥ* und *śraddhā* sind auch an der obigen Stelle nicht identifiziert. Zu *ity upāsate* vgl. Praśna Up. I 9 (zitiert oben S. 65). Nirukta Par. II 9 beginnt: *Atha ye hiṃsām utsṛjya vidyām āśritya mahat tapas tepire jñānoktāni vā karmāṇi kurvanti, te 'rcir abhisambhavanti* usw.

2) Für diese Worte im Nirukta: *āpūryamāṇapakṣād udagayanam, udagayanād devalokam.*

3) Der Mond hat hier eigentlich keine Stelle, s. oben S. 65.

4) Nach dem Nirukta kommt der Mensch vom Blitzartigen in das Geistige und wird hier zu einer geistigen Persönlichkeit, die ihn in die Brahmawelt gehen läßt: *vaidyutān mānasaṃ, mānasaḥ puruṣo bhūtvā brahmalokam abhisambhavanti, te na punar āvartante* (Nir. Par. II 9). Vielleicht ist auch oben der *mānasaḥ puruṣaḥ* ihr eigenes Wesen, das schließlich zu reinem Geist geworden ist. Vgl. Yājñ. III 194: *tatas tān puruṣo 'bhyetya mānaso brahmalaukikān | karoti, punarāvṛttis teṣām iha na vidyate.* ‖ Darauf kommt [zu] ihnen der reingeistige Puruṣa und macht sie zu Brahmaweltlern, für sie gibt es keine Rückkehr auf die Erde. ‖ Man braucht nur das eingeklammerte [zu] wegzulassen, so ergibt sich jener Sinn. Die Lesart der Chā. Up. *puruṣo 'mānavaḥ* ist sicher sekundär. Zu *mānasa* ist zu vergleichen, daß die Tathāgatas in geistartiger Gestalt (*manomayena rūpeṇa*) aus dem Mutterleibe herauskommen und ihn deshalb nicht verletzen, Mahāvastu II 20, 16, und daß ferner die Götter himmlisches geistartiges (*manomaya*) Wesen annehmen, Lal. ed. Lefm. S. 48, 20.

Chā. V 10, 3.

3. [1])Die nun, die hier im Dorfe (dem) obliegen, Opfer und gutem Werke, der Gabe[1]), die gehen in den Rauch ein, vom Rauch in die Nacht, von der Nacht in die andere Hälfte, von der anderen Hälfte in die sechs Monate, die (die Sonne) südwärts geht, diese erlangen das Jahr nicht,

4. von den Monaten in die Manenwelt, von der Manenwelt in den Luftraum, vom Luftraum zum Mond, der ist König Soma, das ist die Speise der Götter, den verzehren die Götter.

5. Nachdem sie auf diesem, so lange der Rest reicht (*yāvatsampātam*) geblieben sind, kehren sie dann denselben Weg wieder zurück, wie er gegangen worden ist, in den Luftraum, vom Luftraum in den Wind, Wind geworden werden sie Rauch, Rauch geworden werden sie Dunst,

6. nachdem sie Dunst geworden, werden sie Wolke, nachdem sie Wolke geworden, fallen sie in Regen herunter. Hier werden sie als Reis und Korn, Kräuter und Bäume, Sesam und Bohnen geboren.[5]) Von da ist allerdings schweres Herauskommen.[6]) Denn jeder der Speise ißt, der Samen ergießt, wird das noch weiterhin.

Bṛh. VI 2, 16 (bei Böhtl. VI 1, 19).

16. [1])Die nun, die durch Opfer, Gabe, Askese die Welt gewinnen[1]), die gehen in den Rauch ein, vom Rauch in die Nacht, von der Nacht [2])in die Hälfte des Abnehmenden, von der Hälfte des Abnehmenden in die sechs Monate, die die Sonne nach Süden geht,

von den Monaten in die Manenwelt[2]), von der Manenwelt in den Mond. [3])Wenn sie den Mond erreicht haben, werden sie Speise. Die Götter verzehren sie dort, wie den König Soma (indem sie sagen) „Schwill an, nimm ab“, so verzehren sie ihn dort.[4])

Wenn dies für sie vorbeigeht (*teṣām yadā tat paryavaiti*), dann kommen sie heraus in eben diesen Luftraum, aus dem Luftraum in den Wind, aus dem Wind

in den Regen, aus dem Regen in die Erde. Nachdem sie die Erde erreicht haben, werden sie Speise. Auf solche Weise kehren diese zurück.[3])

---

1) Zu *ya ime grāma iṣṭāpūrte dattam ity upāsate* in der Chā. Up. vgl. *ye ha vai tad iṣṭāpūrte kṛtam ity upāsate*, Praśna Up. I 9; zu *ye yajñena dānena tapasā lokam jayanti* im Bṛh. vgl. *yajñena tapasā dānair ye hi svargajito narāḥ*, Yājñ. III 195. Für diese Einleitung hat das Nirukta Par. II 8: *Atha ye hiṃsām āśritya vidyām utsṛjya mahat tapas tepire cireṇa vedoktāni vā karmāṇi kurvanti.*

2) Dafür Nirukta Par. II 8: *apakṣīyamāṇapakṣam apakṣīyamāṇapakṣād dakṣiṇāyanam, dakṣiṇāyanāt pitṛlokam.*

3) Für das ganze Stück von *te candram prāpya* an bis *ta evam evānuparivartante* hat das Nirukta Par. II 8: *candramaso vāyum vāyor vṛṣṭim vṛṣter oṣadhayaścaitad bhūtvā tasya saṃkṣaye punar evemam lokam pratipadya(n)te.* Hinter *vṛṣṭer* ist offenbar etwas ausgefallen, die *oṣadhayaḥ* kommen in der Chā. Up. erst später, *tasya saṃkṣaye* wird wohl *teṣām yadā tat paryavaiti* im Bṛh. wiederspiegeln, also ein in Verwirrung geratener Text.

4) Vgl. Deussen, System des Vedānta S. 393.

5) Nīlakaṇṭha zitiert diese Stelle zu Yayāti's Beschreibung der neuen Geburt im Mahābhārata I 90, 10, die ähnliche Vorstellungen enthält.

6) Überliefert ist, offenbar korrupt, *durniṣprapataram*, von Śankara durch *durniṣkramaṇam* erklärt. Böhtlingk hat dafür *durniṣprapadanam* eingesetzt.

7. Die nun hier einen erfreulichen Wandel führten, da ist das Ergebnis, daß die in eine erfreuliche Geburtsstätte eintreten, in die Geburtsstätte eines Brahmanen, oder eines Kriegers, oder eines Vaiśya. Weiter, die hier einen anrüchigen Wandel führten, da ist das Ergebnis, daß die in eine anrüchige Geburtsstätte eintreten, in die Geburtsstätte eines Hundes oder eines Schweines oder eines Cāṇḍāla.

8. Weiter, auf keinem jener beiden Pfade gehen diese kleinen nicht nur einmal wiederkehrenden[2]) Wesen hier. „Werde geboren, stirb" (heißt es von ihnen), das ist ein dritter Ort (*sthānam*). Dadurch wird jene Welt nicht voll.[4]) Vor dem hüte man sich. Dazu dieser Vers: Der Dieb von Gold, der Branntwein Trinkende, der des Lehrers Bett Einnehmende und der Brahmanenmörder, diese vier fallen, und als fünfter der mit solchen Umgehende.

10. Wer nun jene fünf Feuer so kennt, der wird nicht, obgleich mit diesen umgehend mit der Sünde behaftet. Gereinigt, geläutert ist der reinen Welt teilhaftig, wer so weiß.

Weiter, die jene zwei Pfade nicht kennen, die sind Würmer, Fliegen[1]), was hier das stechende Getier ist.[3])

Die in § 10 der Chā. Up. erwähnten fünf Feuer bilden in beiden Upanischaden den Anfang der dem Śvetaketu erteilten Belehrung. Sie sind ein gutes Beispiel für das Erwachsen der Philosophie aus dem Ritual. Die Stationen zur neuen Geburt sind aus großen Feueropfern entstanden, die die Götter veranstalten: König Soma,

1) *Patanga* darf hier nicht mit Vogel übersetzt werden, vgl. das in der Chā. Up. wiederholt vorkommende Kompositum *ā-kīṭa-patanga-pipīlakam*.

2) Zu *asakṛdāvartīni bhūtāni* vgl. *yair* (*kāmopabhogaiḥ*) *evāśitasyāsakṛd ihāvartanaṃ dṛśyate*, Maitri Up. I, 4. Einen Gegensatz bildet der buddhistische *sakadāgāmī*.

3) Das Nirukta, Par. II 9, hat für den letzten Satz: *śiṣṭā dandaśūkā yata idaṃ na jānanti, tasmād idaṃ veditavyam*, die übrigen sind stechendes Getier, weil sie dieses nicht wissen; deshalb muß man dieses wissen.

4) Dies ist die Antwort auf eine der Fragen, die Śvetaketu nicht beantworten konnte. Der Sinn ist wohl, daß die Übeltäter nicht emporsteigen. Im allgemeinen beschäftigen sich die Upanischaden nur mit dem Schicksal des frommen und wissenden Menschen.

der hier den Mond vertritt, der Regen, die Nahrung, der Same, der Embryo. Die Stationen werden nicht überall genau in derselben Weise angegeben. Derjenige, der zuerst die Lehre von den fünf Feuern aufstellte, wird nicht derselbe sein, von dem die uns hier vorliegende Form des *pitṛyāṇa* und *devayāna* herrührt. Aber vom Kompilator der Upanischad ist auch kein erheblicher Widerspruch in den verschiedenen Formulierungen empfunden worden.

Während in der Kauṣītakibrāhmaṇa Upaniṣad nicht gesagt wurde, wie die Seelen vom Regen her in die Menschen oder Tiere kommen, ist diese Lücke in der Chāndogya Upaniṣad ausgefüllt: vom Regen kommen sie in die Pflanzen; indem diese die Nahrung von Menschen und Tieren bilden, kommen sie in die lebenden Wesen hinein, in den Mann, in seinen Samen.

Die Stätte, in die das vom Monde kommende Wesen zu neuem Dasein eintritt, heißt bei Kauṣītaki *sthāna*, in der Chā. Up., *yoni* (§ 7). Diese Stätte richtet sich nach dem Tun im vorausgegangenen Dasein: bei Kauṣītaki ist dies durch die Worte *yathākarma yathāvidyam* ausgedrückt, in der Chā. Up. § 7 angedeutet durch die Worte *ramaṇīyacaraṇāḥ, kapūyacaraṇāḥ*.

Hier liegt das mystische Geheimnis. Das Karma ist die Macht, die das Seelenwesen durch Vermittelung der vegetabilischen Nahrung gerade in den Menschen oder das Tier hineintreibt, der oder das ihm entspricht. Durch den männlichen Samen geht dann weiter die natürliche Zeugung vor sich.

Bei den Buddhisten und den ihnen folgenden Medizinern findet sich die Hypothese vom Aufsteigen zum Monde und Herabkommen vom Monde nicht. Sie lassen das *sattva* genannte Seelenwesen von der anderen Welt her bei einem Zeugungsakte unmittelbar in den Mutterleib eintreten. Auch hier ist das Karma die treibende Kraft.

In dem einen Punkte stehen sich hier zwei Theorien gegenüber: nach der Upanischad-Lehre kommt das Seelenwesen zunächst in den Mann, nach der buddhistischen Lehre direkt in die Mutter, vgl. oben S. 27, 32, 49.



Kapitel V.

Die Lehre im Vedānta und im Sāṃkhya.

Für den Vedānta ist besonders die Chāndogya Upaniṣad maßgebend gewesen, wie P. DEUSSEN, System des Vedānta S. 385 ff. in dem vom Saṃsāra handelnden Teile näher ausgeführt hat. Von den Angaben, die sich nur in der Chā. Up. finden, muß noch eine hervorgehoben werden, die sich in § 5 der oben S. 74 übersetzten Stelle findet: Die Seele bleibt auf dem Monde, so lange sie das in dem vorausgegangenen irdischen Dasein erworbene Verdienst dazu berechtigt; dann, wenn dieser Teil des Karma aufgezehrt ist, macht sich ein anderer Teil des Karma geltend, der die Seele zu einer neuen Geburt auf der Erde treibt. Das ist der Sinn des Ausdrucks *yāvatsampātam.* Derselbe Gedanke, mit Anklängen auch im Wortlaut (*yathetam*), ist im Vedāntasūtra III 1, 8 ausgesprochen und daselbst von Śankara mit Berufung auf die Stelle der Chā. Up. erklärt. Das Sūtra lautet: *Kṛtātyaye 'nuśayavān dṛṣṭasmṛtibhyāṃ yathetam anevaṃ ca.* ‖ Wenn es vorbei ist mit dem Erwirkten, (steigt man wieder herab) mit einem Bodensatze behaftet, nach der Offenbarung und der menschlichen Überlieferung, wie hingegangen worden war, und nicht ebenso. ‖ Der letztere Zusatz bezieht sich nach Śankara darauf, daß der Weg der Rückkehr in der Chā. Up. nicht genau derselbe ist wie der des Aufstiegs. Für *sampāta* in der Upaniṣad ist im Sūtra *anuśaya* gebraucht: beide Wörter bezeichnen hier einen Rest oder Bodensatz. Für gewöhnlich bedeutet *anuśaya* Reue. Was unter „Bodensatz" zu verstehen ist, sagt Śankara in dem folgenden Satze, den ich aus seiner langen Erörterung heraushebe: *tasmād āmuṣmikaphale karmajāte upabhukte 'vaśiṣṭam aihikaphalaṃ karmāntarajātaṃ anuśayas tadvanto 'varohantīti.* ‖ Deshalb ist der Sinn: *Anuśaya* ist die andere Art von Karma, die

ihren Lohn auf dieser Erde findet, übrig geblieben, nachdem die Art von Karma, die ihren Lohn in jener Welt findet, aufgezehrt ist; damit behaftet, steigen sie wieder herab. ‖ Vgl. DEUSSENS Übersetzung S. 486.

Nach der Chāndogya Upaniṣad kommen nur die auf dem *pitṛyāṇa* Wandernden auf diese Weise wieder zurück, die nicht weiter als bis zum Monde gekommen waren. In diesem Punkte hat sich aber im Laufe der Zeit eine Wandelung vollzogen, wie schon S. 69 bemerkt ist. Nachdem die Brahmanen das Brahma noch über den Gott Brahmā und seine Welt, und ebenso die Buddhisten das Nirvāṇa über das Glück der Götter gesetzt hatten, war die weitere Folge, daß eine Rückkehr auch aus den Himmeln der Götter, selbst aus der Welt des Brahmā angenommen wurde. Wir fanden dies schon in einer Stelle der Bhagavadgītā ausgesprochen, ausführlicher geschieht es in der Maudgalya-Legende, im Mahābhārata III Adhy. 261. Nachdem der Götterbote die Seligkeit im Himmel geschildert hat, fährt er Vers 27 fort:

Die guten Seiten (*guṇāḥ*) des Himmels sind verkündet, vernimm von mir auch die Schattenseiten, daß dort im Himmel die Frucht der getanen Tat aufgezehrt, und keine andere Tat getan (*na cānyat kriyate karma*), daß (dort die Frucht) bis zur Vernichtung der Wurzel aufgezehrt wird. Das wird hier von mir als ein Mangel angesehen, und das Herabfallen (*patanam*) am Ende davon, und zwar das Herabfallen solcher, deren Geist von Seligkeit erfüllt war, o Mudgala! Daß den an dem unteren Orte Befindlichen Unzufriedenheit, Bedauern entsteht, nachdem sie das glänzendere Glück gesehen, das ist sehr schwer. Und die Trübung (*mohaśca*) des Bewußtseins der Herabfallenden, und ihre Überwältigung durch Leidenschaft (*rajasā*), und, wenn die Kränze welk geworden sind, die Furcht des herabzufallen im Begriff Stehenden! Bis zur Brahmawelt (*ā-brahmabhavanād*) gehen diese harten Unannehmlichkeiten (*doṣāḥ*), o Maudgalya. Andrerseits sind gute Seiten für die frommen Männer in der Himmelswelt myriadenweise vorhanden. Das Folgende aber ist eine andere beste Seite der vom Himmel Herabfallenden: durch den Besitz eines guten Restes (*śubhānuśayayogena*) wird man unter den Menschen wiedergeboren. Auch da wird er mit gutem Los und Glück genießend wiedergeboren. Wenn er da nicht zur Erkenntnis kommt, geht er dann in den niedersten Stand. Die Tat, die hier auf Erden getan wird, wird im Jenseits genossen. Diese hier wird als die Stätte der Tat, jene dort als die Stätte der Frucht angesehen.

In dieser Stelle kommt auch für jenen Bodensatz von Karma, der zu der neuen Geburt auf der Erde führt, der Ausdruck *anuśaya* vor, den wir im Vedāntasūtra fanden. Die Stelle des Epos wird älter sein als dieses Sūtra, denn unter der Überlieferung (*smṛti*), auf die sich das Sūtra beruft, ist gewiß in erster Linie das Mahābhārata zu verstehen. Das entsprechende Pāliwort *anu-*



saya hat eine verwandte Bedeutung und wird mit diesem brahmanischen Ausdruck in sachlichem Zusammenhange stehen. Maudgalya will von dem Himmel, dem so große Mängel anhaften, nichts wissen. „Verkünde mir die andere Welt, die ohne Fehl", sagt er. Darauf antwortet der Götterbote: „Über dem Sitze des Brahmā ist des Viṣṇu höchster Ort, das reine ewige Licht, das sie als das höchste Brahma kennen." Maudgalya widmete sich diesem Ziele und gelangte zur ewigen höchsten Vollendung, die als Nirvāṇa bezeichnet wird: *jagāma śāśvatīṃ siddhiṃ parāṃ nirvāṇalakṣaṇām.* Der Zusammenhang der buddhistischen Literatur mit der brahmanischen tritt immer mehr hervor, je mehr man Stellen im einzelnen vergleicht. Der Buddhist, der nach dem Nirvāṇa, und der Brahmane, der nach dem *param brahma* strebt, stehen einander sehr nahe. Selbst eine Einzelheit wie die, daß die Kränze der Himmelsbewohner welk werden, wenn diese letzteren im Begriff stehen wieder auf die Erde herabzufallen, findet sich auf beiden Seiten: das *mālā milāyanti* im Itivuttaka 83 erinnert an das *pramlāneṣu ca mālyeṣu* der eben übersetzten Stelle des Mahābhārata. Man darf aber nicht erwarten, daß die Lehre in den Legenden überall mit der strengsten Konsequenz durchgeführt ist. Wenn der Götterbote in der Maudgalya-Legende sagt, daß im Himmel neues Karma nicht erworben werde, so scheint dem zu widersprechen, daß Yayāti in der Yayāti-Legende deshalb vom Himmel herabfällt, weil er in der Antwort auf eine Frage Indra's eine gewisse Geringschätzung anderer gezeigt hat. Indra sagt zu ihm MBh. I 88, 3: Weil du die Gleichen und die Besseren und die Geringeren verachtet hast, ohne ihre Bedeutung zu kennen, deshalb haben diese Welten für dich ein Ende, und wirst du heute, nachdem dein Verdienst geschwunden (*kṣīṇe puṇye*), herabfallen, o König! Vielleicht ist die Sache jedoch so aufzufassen, daß die geringschätzige Gesinnung, die Yayāti in der dem Indra gegebenen Antwort zeigt, ihm überhaupt von früher her anhaftete. Sie ist sein *anuśaya*, um dessen willen er herabfällt, nachdem sein Verdienst (*puṇya*), das ihn in den Himmel gebracht hatte, aufgezehrt war.

In der Upanischad ist die dem Śvetaketu zuteil gewordene Lehre ein abgeschlossenes Ganze. Die einzelnen Abschnitte einer Upanischad können verschiedenen Ursprungs sein, sie stehen in keinem systematischen Zusammenhang. Für den Vedānta haben

alle Lehren der Upanischaden autoritative Geltung, und so gilt im System des Vedānta auch die Lehre von den zwei Wegen neben der großen Lehre vom Ātman und Brahma fort, obwohl diese zwei Lehren nicht recht zueinander stimmen wollen. DEUSSEN unterscheidet die niedere und die höhere, oder die exoterische und die esoterische Wissenschaft: nur für die erstere gebe es eine Seelenwanderung, für die letztere nicht, System des Vedānta S. 387, 388. Meine Auffassung ist die, daß es für den Erlösten allerdings keine Seelenwanderung gibt, sondern daß für ihn die Identität mit dem Brahma unmittelbar hervortritt. Aber für den Nichtwissenden ist der Saṃsāra nicht eine bloße Einbildung, der außer ihr nichts entspricht, sondern hat er dieselbe Art einer zauberhaften oder trügerischen Existenz, die der Welt überhaupt eignet.

Jedenfalls wird im Vedānta von Śankara die Zusammensetzung des wandernden Seelenwesens ebenso ernstlich wie im Sānkhya besprochen und bestimmt. Die Seele wandert in einen feinen Leib beschlossen. Auch hierin schließt sich der Vedānta an die Upanischaden an, wovon DEUSSEN, System des Vedānta S. 399 ff. handelt. Woraus dieser feine Leib (*sūkṣmaśarīra*) besteht, sagt Śankara im Kommentar zu Ved. III 3, 1: *Jīvo mukhyaprāṇasacivaḥ sendriyaḥ samanasko vidyākarmapūrvaprajñāparigrahaḥ pūrvadehaṃ vihāya dehāntaraṃ pratipadyata ity etad avagatam.*[1]) || Daß die lebendige Seele in Begleitung des Hauptlebenshauches, mit den Sinnesorganen, mit dem inneren Zentralorgan, mit ihrem Besitz an Wissen, Karma und Erinnerung, nachdem sie den früheren Leib verlassen hat, in einen neuen Leib eingeht, ist festgestellt. || Aber dies ist nicht genug. Śankara erörtert weiter die Frage, „ob die Seele wandert nicht umschlungen von feinen (Teilen) der Elemente (*bhūtasūkṣmaiḥ*)[2], die die Keime des Leibes bilden, oder umschlungen (*sampariṣvakta*)“, und bejaht diese Frage dem Sūtra entsprechend. Der feine Leib der Seele wird also gebildet vom Lebensodem, den fünf Sinnesorganen, dem *manas* genannten geistigen Zentralorgan, dem Wissen, dem Karma, der Erinnerung, umschlungen von den fünf Elementen in ihrer gleichfalls nicht sinnlich wahrnehmbaren transzendenten Form.

---

1) Vgl. Bṛhadār. IV 4, 3: *sa eṣa jñaḥ savijñāno bhavati, taṃ vidyākarmaṇī samanvārabhete pūrvaprajñā ca.*

2) Vgl. Vāgbhaṭa, oben S. 49.

Die in der Caraka Saṃhitā gegebene Entwickelungsgeschichte des Menschen enthält zwar auch alle diese Faktoren, aber doch nicht so, daß sie zusammen einen feinen Leib des wandernden Seelenwesens bilden. Dieses letztere war dort *sattva* genannt, erschien aber nur als Träger des Karma des früheren Daseins (Śārīrasthāna III 20), während *ātmajñānam, manaḥ, indriyāṇi, prāṇāpānau* bei jedem Menschen von dem nicht wandernden *ātman* stammten (Śār. III 14), s. oben S. 53ff.

Daß das wandernde Seelenwesen der buddhistischen Lehre dem feinen Leibe des Vedānta und des Sāṃkhya entspricht und ähnlich wie dieser zusammengesetzt ist, habe ich schon oben S. 47 hervorgehoben.

Das Sānkhya-System hat einen loseren Zusammenhang mit dem Veda. Es lehrt die Wirklichkeit der Welt (*jagatsatyatvam*, Sānkhyapravacana VI 52) und den Dualismus von *puruṣa* und *prakṛti*, von Geist und Materie. Indem es ferner *puruṣabahutvam*, die Vielheit der Seelen, (Sānkhyapr. I 147, Kārikā 18) lehrt, ist hier die Gebundenheit der Einzelseele und der Saṃsāra leichter verständlich als im Vedānta. Auch nach dem Sānkhya wandert die Seele mit einem feinen Leibe, und ist dieser ähnlich zusammengesetzt, wie im Vedānta. Nach Īśvarakṛṣṇa's Kārikā 40 besteht er aus der Reihe der Prinzipien die mit *mahat* (d. i. *buddhi*) beginnen und mit den fünf feinen Elementen enden (*mahadādi-sūkṣmaparyantam*). Gauḍapāda versteht unter *mahadādi* nur *buddhi, ahaṃkāra* und *manas*. Das ist wohl die ältere Lehre. Dagegen würde der feine Leib nach Sānkhyapravacana III 9 *saptadaśaikaṃ lingam* („Die siebzehn vereint bilden den inneren Körper“ GARBE)[1]) nicht nur die fünf Sinnesorgane, wie im Vedānta, sondern auch die fünf Tätigkeitsorgane (Stimme, Hand, Fuß, Ausscheidungs- und Zeugungsorgan) umfassen, also sozusagen einen vollständigen Homunculus bilden. Die Zahl 17 kommt heraus, wenn man mit Vijñānabhikṣu annimmt, daß unter *buddhi* der *ahaṃkāra* mit zu verstehen sei. Aniruddha umgeht diese Schwierigkeit dadurch, daß er *saptadaśaikam* als „siebzehn und eins“ auffaßt. Vgl. Sāṃkhyapravacanabhāṣya übersetzt von R. GARBE (Leipzig 1889) S. 209, Aniruddha's Commentary translated by R. GARBE (Bibl. Ind. 1892) S. 114.

1) Oder: Siebzehn bilden den einen feinen Leib.

In diesen Angaben ist das Karma nicht besonders erwähnt, das doch den bestimmenden Einfluß auf das Schicksal der wandernden Seele hat. Die Sāṃkhyakārikās geben kein ganz vollständiges Bild der Lehre. Auch im Sāṃkhyapravacana wird nur gelegentlich angegeben, wie oder wo das Karma im feinen Leibe untergebracht ist: II 42 wird *manas*, das innere Zentralorgan, als der Behälter (*ādhāra*) der hinterlassenen Eindrücke (*saṃskāra*) bezeichnet, wobei im Bhāṣya *manas* mit *buddhi* identifiziert wird. Die drei inneren Organe (*antaḥkaraṇa*) werden nicht immer scharf unterschieden. Nach V 25 befinden sich Verdienst, Schuld, die Eindrücke usw. im inneren Organ, ... *antaḥkaraṇe dharmādharmasaṃskārādikaṃ tiṣṭhati* (Bhāṣya), das kann *manas* oder *buddhi* sein.[1])

Die drei inneren Organe, das urteilende, das ich-sagende, das empfindende und wollende Organ (*buddhi, ahaṃkāra, manas*), alle drei sind materiellen Ursprungs, sind aus der *prakṛti* oder Urnatur entstanden. Deshalb haben sie auch Anteil an —, oder bestehen sie sogar materiell geradezu aus den drei *guṇa*, den „Konstituenten", wie GARBE dieses merkwürdige Wort übersetzt hat. Die drei Guṇa sind *sattva* Gutheit oder das Lichte, Reine, *rajas* Erregung oder das erregt Tätige, *tamas* Dunkel oder das Törichte und Stumpfsinnige. Nach Sāṃkhyapravacana I 61 (vgl. auch Viṣṇupurāṇa I 2, 27) ist die Urmaterie der Zustand des Gleichgewichts dieser drei Guṇa: *sattvarajastamasāṃ sāmyāvasthā prakṛtiḥ*. Die fünf gewöhnlichen Elemente Luft, Wind, Feuer, Wasser, Erde bilden selbst in ihrer feinen, transzendenten Form nicht den Urbestand der Materie, sondern beruhen auf verschiedener Mischung der Guṇa. Andere Gruppen von Begriffen, die in der indischen Literatur öfter auftreten, versteht man sofort, weil sie in glücklicher Weise die Sache erschöpfen und zusammenfassen. So die Dreiheit des Tuns in Gedanken, Worten und Werken, oder die Reihe der höchsten Güter, *artha* das Nützliche, *kāma* das Angenehme, *dharma* das Rechte, wozu als viertes, über die anderen gehend, noch *mokṣa* die Erlösung gekommen ist. Aber wie die Inder darauf verfallen sind, nicht nur alle Dinge unter dem Gesichtspunkt von *sattva, rajas, tamas* anzusehen, sondern diese drei Guṇa in ihrem Gleichgewicht

1) In Manu XII 4 wird das *manas* als (*karmaṇaḥ*) *pravartakam* bezeichnet, während ibid. 10 die *buddhi* als das Organ erscheint, in dem niedergelegt ist, was in Gedanken, Worten und Werken zu strafen ist (*vāg-*, *mano-*, *kāya-daṇḍaḥ*).



als das Wesen der Materie in ihrer transzendenten Form zu bezeichnen, ist schwer zu begreifen. Es mag Verschiedenes zur Aufstellung dieser Trias beigetragen haben, z. B. der Gegensatz von Licht und Finsternis, von *vidyā* und *avidyā*, aber die erste Wurzel ist nach meiner Vermutung die im Ṛgveda und in den Upanischaden oft vorkommende Zweiteilung der Welt in *sthātuś carathaṃca, jaṅgamam* und *sthāvaram, caram* und *acaram*, das erregt Bewegliche und das dumpf Feststehende, die Menschen und Tiere einerseits, die Bäume und Berge andrerseits. Aus dieser naiven Zweiteilung ist dann als drittes das Geistige ausgelöst worden als das Gute, Klare, Wahre.[1])

In der Darstellung der Sāṃkhyalehre, die Aśvaghoṣa im Buddhacarita dem Ārāḍa Kālāma in den Mund gelegt hat, kommen die drei Guṇas nicht vor. Auch habe ich einen sicheren Reflex dieser Lehre im älteren Buddhismus nicht gefunden. Aśvaghoṣa weist Buddhacarita XII 69ff. in seiner Replik hauptsächlich die Annahme eines besonderen Seelenwesens ab, das er *kṣetrajña* oder *ātman* nennt. Da *ātman* auch den *puruṣa* des Sāṃkhya bezeichnen kann, so könnte man unter dem von Buddha verworfenen *attavāda* sowohl die Lehre des Vedānta als auch die des Sāṃkhya verstehen. An und für sich wäre auch ein Sāṃkhyasystem ohne die drei Guṇas denkbar. Aber aus dem Umstande, daß sie im Buddhacarita nicht erwähnt werden, ist es noch nicht mit Gewißheit zu erschließen. Aśvaghoṣa hat nur angeführt, was er für seinen Zweck brauchte. Im Mānavadharmaśāstra, im Viṣṇupurāṇa finden wir die Sāṃkhyalehre mit den drei Guṇa, s. Mān. I 15, Viṣṇup. I 2, 21 und 27.

In der Caraka Saṃhitā spielen die drei Guṇas gleichfalls eine wichtige Rolle, s. oben S. 54. Das wandernde Seelenwesen steht ganz unter ihrem Einflusse, und in ihrem Rahmen spiegelt sich das Karma wieder, wie die Reihen verschiedener Charaktere veranschaulichen, die Śārīrasthāna IV 44ff. geschildert werden. Diese

---

1) Vgl. Kullūka zu Manu XII 24: *mahān*, d. i. *buddhiḥ*, durchdringt alle *sthāvarajaṅgamarūpān padārthān.* Die Manus schaffen zu Anfang ihrer Weltperioden alles *carācaram* von neuem Manu I 63, usw. Für die obige Deutung spricht auch der Schöpfungsbericht im Viṣṇu Purāṇa I 5, 1ff., dazu I 7, 3 der abschließende Vers: *devādyāḥ sthāvarāntāśca traiguṇyaviṣaye sthitāḥ | evambhūtāni sṛṣṭāni carāṇi sthāvarāṇi ca.* ||

Verhältnisse werden aber im Einzelnen nicht überall in derselben Weise ausgemalt. Der XII. Adhyāya des Mānavadharmaśāstra, der eine eingehende Behandlung des Saṃsāra enthält, weicht schon dadurch stark von der Caraka Saṃhitā ab, daß er bei jedem Guṇa eine obere, eine mittlere und eine untere Stufe unterscheidet, s. Vers 40 ff. Verschiedene Einfälle kreuzen sich, wenn auch nicht jeder weiter verfolgt wird. Während Vers 26 *sattva, tamas* und *rajas* als Zustände der Seele durch *jñāna* (Wissen), *ajñāna* (Nichtwissen) und *rāgadveṣau* (Liebe und Haß) erläutert werden, finden wir Vers 38 die drei Guṇas zu den aus der praktischen Lebensweisheit stammenden Begriffen *dharma, artha, kāma* in Beziehung gesetzt, wobei *kāma* (Lust) als Merkmal des *tamas, artha* (Nutzen) als Merkmal des *rajas* recht verfehlt erscheint. Nach Vers 8 würde der Mensch Verdienst und Schuld in Gedanken, Worten oder Werken zu genießen und zu büßen haben, je nachdem er das Verdienst und die Schuld in Gedanken, Worten oder Werken erworben hat.

Das unsterbliche Seelenwesen wird im eigentlichen Sāṃkhyaśāstra hauptsächlich *puruṣa* genannt, ebenso im Viṣṇupurāṇa I 2, 15 ff. Dafür ist in der Bhagavadgītā und auch sonst noch im Mahābhārata, ferner in Aśvaghoṣa's Buddhacarita XII 70, im Mānavadharmaśāstra XII 12, in der Yājñavalkyasmṛti III 34 der mehr poetische Ausdruck *kṣetrajña* „Kenner des Feldes" gebraucht. Nach der Bhagavadgītā XIII 1 ist dabei unter Feld der Körper zu verstehen, oder nach dem Nirukta Par. II 3 noch allgemeiner *prakṛti*, die Urmaterie. In der Caraka-Saṃhitā, Śārīrasthāna IV 4, findet sich unter den zahlreichen Synonymis für das unsterbliche Seelenwesen *kṣetrajña* nicht, wohl aber *puruṣa*. Ebenso fehlt *kṣetrajña* in Garbe's wertvollem Index zu Aniruddha's Sāṃkhyasūtravṛtti, ist dagegen *puruṣa* daselbst durch zahlreiche Stellen belegt. Wie Böhtlingk im Wörterbuch bemerkt, bedeutet *kṣetrajña* im Śatapathabrāhmaṇa XIII 2, 3, 2 nur „ortskundig", *akṣetrajña* ebenda und in der Chāndogya Upaniṣad VIII 3, 2 „nicht ortskundig". In der Yayāti-Legende MBh. I 89, 14 und 90, 3 bezeichnen *kṣetrajña* und *kṣetravid* den sachkundigen Weisen; zu *kṣetrajñavat* bemerkt Nīlakaṇṭha: *kṣetraṃ mahābhūtādivṛttāntam, tajjānanto Nāradādyāḥ kṣetrajñāḥ, tadvat.* Erst in jüngeren Upanischaden kommt *kṣetrajña* in der Bedeutung von *puruṣa* vor, Maitr. Up. II 5 (= V 2) und Śvetā-



-śvatara Up. VI 16 (*pradhānakṣetrajñapatiḥ*). Beide setzen die Sāṃkhyalehre voraus, und von keiner von beiden ist erwiesen, daß sie älter als die Bhagavadgītā ist.

Im Pāli-Kanon ist mir ein Reflex der Ausdrücke *kṣetrajña* und *puruṣa* für das ewige Seelenwesen nicht bekannt: ein ewiges unzerstörbares Seelenwesen spielt in Buddha's Lehre keine Rolle. Wohl aber kommt *jīva* für die wandernde lebendige Seele vor, aber als Neutrum *jīvaṃ*, und nur in der von den Anhängern anderer Lehren dialektisch behandelten Frage, ob *taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ* oder *aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ* das Richtige sei. Buddha hat die Erörterung dieser und ähnlicher Fragen als nicht zur Beruhigung, zur höchsten Erkenntnis, zum Nibbāna führend abgelehnt, am deutlichsten Saṃyutta LVI 8 (Vol. V S. 418) und im VI. und VII. Sutta des Dīghanikāya. Wie jene Frage gemeint war, erhellt aus dem Kommentar zum letzteren, dem Jāliya-sutta, Sumangala-Vilāsinī I S. 319. Die Fragenden dachten:

Wenn der Asket Gotama sagen wird, „die lebendige Seele (ist soviel als) der Körper", dann werden wir als seine Lehre dies aufstellen: O Gotama, bei deiner Annahme wird das lebendige Wesen hier (durch den Tod) aufgelöst, daher ist euere Lehre die Vernichtungslehre (*ucchedavādo*)". Wenn er aber sagen wird, „Etwas Anderes ist die lebendige Seele, etwas Anderes der Körper", dann werden wir seine Lehre so aufstellen: „Bei eurer Lehre wird die Form vernichtet, das lebendige Wesen (*satto*) nicht vernichtet, daher ergibt sich bei eurer Lehre, daß das lebendige Wesen ewig (*sassato*) ist".

Jīva (Masc.) ist Hauptausdruck für die Seele bei den Jaina. In der Seelenlehre stehen auch die Jaina in einem Gegensatze zu den Bauddha, wie man jetzt aus H. JACOBI's Bearbeitung von Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra ersehen kann, Zeitschr. d. D. M. G. LX (1907) S. 287ff. und S. 512ff. Die Seelen sind gestaltlose (*arūpa*) ewige Substanzen, Tattv. V 2 und 3.

Auf die Bedeutung von *jīvaḥ* (Masc.) im Sāṃkhya ist schon oben S. 53 hingewiesen. Eine kurze Definition gibt Aniruddha zu I 97: *Jīva* ist *buddhi* nebst den anderen Seelenorganen verbunden mit dem Lebensodem, aber nicht ist *jīva* gleich *ātman* (*vāyuyukto buddhyādir jīvaḥ, na tvātmā jīvaḥ*). Nach Aniruddha zu VI 59 gehört zum Jīva nicht nur der Odem, sondern auch das Feuer der Verdauung: Nach dem Anschluß an ein *manas*, dadurch daß er durch einen Körper abgegrenzt ist, daß er mit einem *jīva*, der Anschluß von Odem und Feuer hat, verbunden ist, wird (der Ātman) *jīvātmā*

genannt, ..*śarīrāvacchedena marudvahniyogavajjīvasambandhena manoyogāt* (*sic!*) *jīvātmety ucyate.* Ein ungelenker Satz.

Wie die indische Medizin auf die Sāṃkhya-Philosophie, so nimmt auch umgekehrt das Sāṃkhyadarśana Bezug auf die Medizin. Das Sūtra I 7, der grobe (Leib) stammt für gewöhnlich von Vater und Mutter, der andere (der feine Leib) nicht so (*mātāpitṛjaṃ sthūlaṃ prāyaśaḥ, itaran na tathā*) erinnert an die Ausführungen der Carakasaṃhitā über *mātṛja, pitṛja* usw., s. oben S. 52. Kārikā 39 unterscheidet die feinen Bestandteile des Organismus (*sūkṣmāḥ*), die nicht von Vater und Mutter stammen, von den Bestandteilen, die *mātāpitṛjāḥ* sind, und Gauḍapāda's Kommentar gibt dazu eine ganze Entwickelungsgeschichte des Embryo:

Bei der Vereinigung von Vater und Mutter zur geeigneten Zeit machen sie (die von Vater und Mutter stammenden Teile) durch die Mischung von Blut und Samen innerhalb des Mutterleibes eine Ansammlung (*upacayam*) um den feinen Leib. Dieser feine Leib aber schwillt (*āpyāyate*) durch den verschiedenartigen Saft aus dem Essen und Trinken der Mutter vermittels der Nabelschnur. So ist der Körper aus den feinen und den von Vater und Mutter stammenden Teilen zusammen mit den großen Elementen, aus dreifach verschiedenen Faktoren zuerst gebildet, mit seinem Rücken, Bauch, seinen Beinen, Hüften, seiner Brust, seinem Kopf usw., mit seinen sechs Hüllen, aus den fünf Elementen bestehend, aus Blut, Fleisch, Sehnen, Samen, Knochen, Mark zusammengesetzt. Luft, weil sie den Raum gibt, Wind, weil er das Wachstum bewirkt, Feuer, weil es die Verdauung bewirkt, Wasser, weil es zusammenballt (*saṃgrahāt*)[1]), Erde, weil sie den festen Halt gibt (*dhāraṇāt*). Mit allen Gliedern versehen, kommt er aus dem Leibe der Mutter heraus.

In dieser Darstellung finden wir den feinen Leib, d. i. das wandernde Seelenwesen, das nicht von Vater und Mutter stammt, im Mutterleibe vor: es muß unbemerkt in diesen eingetreten sein, wie in der buddhistischen Lehre, s. oben S. 12ff., 49 Anm. 4. Die ganze von Gauḍapāda gegebene Entwickelungsgeschichte stimmt ziemlich genau zu der oben S. 47 mitgeteilten altbuddhistischen Analyse. Ja wir dürfen sagen, daß die in dem buddhistischen Assalāyanasutta gegebene Lehre von der Entstehung eines Menschenkindes hier im Sāṃkhya tatsächlich in einem brahmanischen Werke zum Vorschein kommt.

Gauḍapāda kommt dann noch einmal auf diese Verhältnisse zu sprechen, im Kommentar zu Kārikā 43, wo die Zustände *dharma, jñāna, vairāgya, aiśvarya* und ihr Gegenteil dem inneren Organ der

1) Vgl. *āpaḥ piṇḍīkaraṇe* in der Garbha Upaniṣad 1, vgl. Ind. Stud. II 66.

Seele, der *buddhi*, zugeschrieben werden, die Zustände *kalala* usw. dem Leibe. Gauḍapāda bemerkt zu *kalalādyāḥ*, die er als von der Mutter stammend (*mātṛjāḥ*) bezeichnet, Folgendes:

Bei der Vereinigung von Samen und Blut bilden sich die mit *kalala* beginnenden Zustände, d. i. *budbuda*, *māṃsapeśī* usw., die in der Entwickelung (*vivṛddhi*) begründet sind, ebenso die Zustände Kindheit, Jugend, reifes Alter usw., die ihre Ursache in dem aus Speise und Trank stammenden Nahrungssaft haben.

Die Lehre von der Entwickelung des Embryo ist ein Stück Wissen, das gewiß älter ist als das vollständige System der Medizin, denn sie ist, allerdings mit starken sachlichen Variationen, in sehr verschiedenen Werken der Sanskritliteratur nachweisbar, worauf schon A. WEBER in seiner Analyse der Garbha Upaniṣad aufmerksam gemacht hat, Ind. Stud. II 68. Die genannte Upaniṣad handelt vom Bestande und von der Entstehung des menschlichen Körpers, zum Teil wörtlich übereinstimmend mit dem zweiten Pariśiṣṭa des Nirukta, § 6. In diesen beiden Texten finden auch die oben von Gauḍapāda gebrauchten Ausdrücke *kalala*, *budbuda*, *peśī* eine Erklärung, allerdings nicht ganz genau übereinstimmend. Noch stärker weichen medizinische Werke ab, so die Carakasaṃhitā, Śārīrasthāna IV 6 ff., und mit dieser übereinstimmend Yājñavalkya's Dharmaśāstra III 75 ff. Im Nirukta und in der Garbha Upaniṣad heißt der Fötus nach einer Nacht *kalala* (geronnene Masse), im Nir. nach fünf, in der G. Up. nach sieben Nächten *budbuda*. Im Nirukta werden dann im 1. Monat noch drei Stationen unterschieden: nach 7 Nächten heißt er *peśī*, nach 14 *arbuda*, nach 25 *ghana*. In der Garbha Upaniṣad sind diese drei Stationen und Namen in eine zusammengefaßt: nach 14 Nächten heißt er *piṇḍa*, eine Bezeichnung, die in der Carakasaṃhitā als Synonymum von *ghana* erscheint. Dann stimmen Nir. und G. Up. wieder genau überein: nach einem Monat heißt er *kaṭhina*, im zweiten Monat bildet sich der Kopf. Die letztere Angabe wird wohl weniger auf empirischer Beobachtung als auf einer alten Theorie beruhen, s. JOLLY, Medizin S. 54. Weiter stimmen Nir. und G. Up. nur noch für den 6. Monat überein: in diesem entstehen *mukha, nāsikā, akṣi, śrotra*. Aber für den 3. Monat hat das Nir. den Hals (*grīvāvyādeśa*), die G. Up. die Füße (*pādapradeśa*), für den 4. Monat das Nir. die Haut, die G. Up. Knöchel, Bauch, Hüften (*gulphajaṭharakaṭipradeśāḥ*), für den 5. Monat das Nir. Nägel und Haare (*nakharoma-*

vyādeśaḥ), die G. Up. das Rückgrat (*pṛṣṭhavaṃśa*). Im 7. Monat ist der Fötus nach dem Nirukta imstande sich zu bewegen (*calanasamarthaḥ*), nach der Garbha Up. ist er im 7. Monat mit der lebendigen Seele (*jīva*) verbunden. Nach dem Nirukta beginnt die geistige Tätigkeit mit dem 8. Monat (*buddhyādhyavasyati*), während er nach der Garbha Up. im 8. Monat alle Merkmale voll entwickelt zeigt (*sarvalakṣaṇasampūrṇaḥ*). Was hier unter *sarvalakṣaṇa* zu verstehen ist, wird näher angegeben (je nachdem er ein Knabe, ein Mädchen oder ein Zwitter ist, je nachdem er blind, lahm, buckelig ist, usw.). Im 9. Monat ist er nach dem Nir. voll entwickelt an allen Gliedern (*sarvāṅgasampūrṇaḥ*), ist er nach der G. Up. vollkommen entwickelt nach allen Merkmalen und aller Erkenntnis (durch die Sinnesorgane), erinnert er sich seiner früheren Geburt und findet er das heilvolle und das nicht heilvolle Karma vor (*sarvalakṣaṇajñānasampūrṇo bhavati, pūrvajātiṃ smarati, śubhāśubhaṃca karma vindati*).[1] Die Verschiedenheit ist nicht so groß, als sie auf den ersten Blick zu sein scheint, soweit aber Verschiebungen vorhanden sind, werden diese dahin zu deuten sein, daß hier nicht eigentlich fachmännisch medizinische Tradition vorliegt. Das gilt wohl auch davon, daß in diesen beiden Texten der Fötus schon innerhalb des ersten Monats besondere Namen erhält. Man wird die Entwickelung des Fötus schwerlich so von Woche zu Woche verfolgt haben.

Anders die Carakasaṃhitā und Yājñavalkya. In keinem dieser beiden Texte hat der Fötus schon in den ersten Tagen besondere Namen. In beiden Texten wird der ganze erste Monat als das erste Stadium der Entwickelung genannt. Der Ausdruck *kalala* kommt hier nicht vor, aber der Sache nach entspricht *kheṭabhūta* Car. Śār. IV 6, *saṃkledabhūta* Yājñ. III 75. Auch *budbuda* fehlt, aber für den 2. Monat hat die Car. S. drei der Ausdrücke gleich nebeneinander, das maskuline *ghana* für das männliche, das feminine *peśī* für das weibliche Kind, das neutrale *arbuda* für den Zwitter, während sich Yājñavalkya mit dem einen Ausdruck *arbuda* begnügt, ohne Unterschied der Geschlechter.

---

1) Im Gegensatz zu dieser natürlichen allmählichen Entwickelung trat Buddha *smṛtaḥ samprajānan* und *sarvāṅgapratyaṅgasampūrṇaḥ* (Lal. ed. Lefm. S. 55, 3, S. 66, 1), also sogleich vollentwickelt, in den Mutterleib ein, vgl. Kap. VII und XI.

Nach CHILDERS würde es im Pāli zwei Wörter *kalalaṃ* geben, das eine in der Bedeutung „the embryo immediately after conception", das andere in der Bedeutung „mud". Die beiden Wörter werden identisch sein. In der oben S. 22 aus dem Milindapañha übersetzten Stelle scheint *kalala* den Zustand im Uterus unmittelbar vor der Empfängnis zu bezeichnen. Aber an einer anderen Stelle des Milindapañha S. 40, bezeichnen die Ausdrücke *kalala, abbuda, pesī, ghana* die Entwickelungsstufen des Embryos, ebenso skr. *kalala, arbuda, ghana, peśī* im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 65, 22, ed. Rāj. M. S. 75, 7.[1])

Diese formelhaft feste Reihe von Namen reicht aber bis in den Kanon zurück. Sie findet sich dort in Versen, die dem Buddha selbst in den Mund gelegt sind, im Saṃyutta-Nikāya I S. 206 (Saṃy. X 1, 3) und im Kathāvatthu XIV 2, 3:

Paṭhamaṃ kalalaṃ hoti, kalalā hoti abbudaṃ | abbudā jāyate pesī, pesī nibbattati ghano | ghanā pasākhā jāyanti kesā lomā nakhā pi ca || Yañcassa bhuñjati mātā annaṃ pānañca bhojanaṃ tena so tattha yāpeti mātukucchigato naro ti. || Das erste ist das Kalala, aus dem K. wird das Abbuda, aus dem A. entsteht die Pesī, aus der P. entwickelt sich der Ghana, aus dem Gh. entstehen die Hände und Füße, auch die Haupthaare, Körperhaare und Nägel. Was immer seine Mutter an Speise und Trank genießt, davon ernährt sich dort der im Mutterleibe befindliche Mensch. ||

Das Kathāvatthu soll nach glaubhafter Tradition auf dem 3. Konzil unter Asoka um 246 v. Chr. vorgetragen worden sein. Dies gibt uns einen Anhalt für das Alter dieses Wissens. Da aber allein das Nirukta alle hier in Betracht kommenden Namen enthält, scheint es die älteste Fassung zu repräsentieren. Zur Veranschaulichung von Übereinstimmung und Variation diene folgende Tabelle:

Buddh.	Nirukta	Garbha Up.	Sāṃkhya
kalalaṃ	*kalalam* (1 Nacht)	*kalalam*	*kalala-*
abbudaṃ	*budbudaḥ* (5)	*budbudam* (7)	*budbuda-*
pesī	*peśī* (7)		*māṃsapeśī-*
	arbudaḥ (14)		
ghano	*ghanaḥ* (25)	*piṇḍam* (1/2 Mon.)	
	kaṭhinaḥ (1 Mon.)	*kaṭhinam* (1 Mon.)	
pasākhā usw.			

Die Pflege der Medizin bei den Buddhisten tritt hier von neuem zutage, zugleich mit dem Zusammenhange, in dem ihr Wissen mit dem der Brahmanen steht.

---

1) Auch an dieser Stelle des Lalitavistara wird gelehrt, daß der Bodhisattva diese Entwickelung nicht durchgemacht habe, vgl. S. 88 Anm. 1.

Daß die beiden Stellen im II. Pariśiṣṭa des Nirukta und in der Garbha Upaniṣad, trotz mancher Verschiedenheit doch nur Variationen einer und derselben alten Tradition sind, geht namentlich daraus hervor, daß in beiden nach der Angabe des 9. Monats Verse eingelegt sind. Während man deren Zweck im Nirukta kaum erraten kann, erkennt man in der Garbha Upaniṣad, daß sie dem Embryo in den Mund gelegt sind, der sich eben im 9. Monat seiner früheren Geburten erinnert, ein Vermögen, das er durch den Geburtsakt wieder verliert.[1]) Auch die Verse selbst sind in den beiden Quellen nicht genau dieselben. Nach dem Nirukta lauten sie:

Gestorben wurde ich wieder geboren, und geboren bin ich wieder gestorben.| Verschiedene Tausende von Geburtsstätten (sind es), die von mir bewohnt worden sind! || Hab' vielerlei Nahrungen genossen, hab' an verschiedenen Brüsten getrunken,| hab' viele Mütter gesehen und liebe Väter.||

Nach unten gerichtet, gepreßt werdend, und ein Geschöpf begleitet von . . (?)[2])| Man studiere Sāṃkhya und Yoga, oder den Puruṣa, der der fünfundzwanzigste ist.||

Und darauf wird er im 10. Monat geboren, und geboren erinnert er sich, vom Winde berührt, nicht mehr der Geburt und des Sterbens, und der guten und bösen Tat am Ende. Das ist das, was in bezug auf den Körper als erwiesen gilt.

Die im dritten Verse enthaltene Anspielung auf die 25 Gegenstände des Sāṃkhya, von denen der Puruṣa der 25. ist, setzt die vollständige Ausbildung des Systems voraus. Auch in der Garbha Upaniṣad findet sich dieser Hinweis auf Sāṃkhya und Yoga. Es handelt sich hier offenbar um ein Thema und um ein Stück formulierten Wissens, das in den Bereich des Sāṃkhya gehört oder gezogen worden ist.

Wie die einzelnen Gedankengänge der Upanischaden zuerst für sich bestanden haben müssen, ehe sie zu größeren Ganzen ver-

---

1) In der Garbha Up. § 3, vor den Versen: *atha navame māsi sarvalakṣaṇajñānasampūrṇo bhavati, pūrvajātiṃ smarati śubhāśubhaṃca karma vindati*; nach den Versen, § 4: *atha yonidvāraṃ samprāpto yantreṇāpīḍyamāno mahatā duḥkhena jātamātras tu vaiṣṇavena vāyunā saṃspṛṣṭas tadā na smarati janmamaraṇāni na ca karma śubhāśubhaṃ vindati.*

2) Dieser 3. Vers des Nirukta lautet: *avāṅmukhaḥ pīḍyamāno jantuścaiva samanvitaḥ | sāṅkhyaṃ yogaṃ samabhyasyet puruṣaṃ vā pañcaviṃśakam.* || Die zweite Hälfte ist klar. Die erste Hälfte ist wohl für sich zu nehmen, sie scheint ihre ursprüngliche Fortsetzung verloren zu haben und sich auf den Embryo unmittelbar vor oder bei der Geburt zu beziehen: *avāṅmukhaḥ* könnte seine Lage bezeichnen, vgl. *yonidvāraṃ samprāptaḥ* in der vorhergehenden Anmerkung; zu *pīḍyamānaḥ* vgl. *yantreṇāpīḍyamānaḥ* ebenda.



einigt wurden, wie auch die in den Brāhmaṇas zusammengestellten ritualen Vorschriften und Aussprüche sicher zunächst dem Bedürfnis entsprechend in kleineren Einzelkomplexen vorhanden gewesen sind, so sind auch wichtige Einzelstoffe der Medizin von allgemeinerem Interesse zuerst aufgegriffen und für sich allein weiter überliefert worden. Kleine Stücke dieser Art kann man in schwankender aber doch erkennbarer Formulierung bis in die älteste Literatur zurückverfolgen. So die Bestandteile des Körpers bis in den Atharvaveda und das Śatapathabrāhmaṇa. Zu solchen Stücken hat auch eine primitive Embryologie gehört. In der Garbha Upaniṣad ist ein auf den Körper bezüglicher Teil solcher Stoffe zu einem Ganzen gesammelt, das also nicht als ein Auszug aus einem System der Medizin, sondern als eine Vorstufe zu einem solchen anzusehen ist.

Das zweite Pariśiṣṭa des Nirukta enthält eine ähnliche Sammlung. Sie ist hier im Anschluß an den Vers *Apaśyaṃ gopām* (Ich sah den Hirten) Ṛgveda I 164, 31 und X 177, 3 gegeben, der sich ursprünglich auf Sūrya bezieht, hier im Nirukta aber auf den *mahān ātmā* bezogen worden ist. Sāyaṇa versteht an der ersten Stelle unter *gopām* nur den Sūrya, sagt aber an der späteren Stelle, daß man darunter auch den Hüter des Körpers, den im Körper umherwandernden *prāṇa* verstehen könne.

Wenn in den beiden zuletzt besprochenen Texten behauptet wird, daß der Embryo im 9. Monate die Erinnerung an seine früheren Geburten besitze, so hat sich diese sonderbare Vorstellung vermutlich im Anschluß an das entwickelt, was man schon in alter Zeit vom Ṛṣi Vāmadeva glaubte. Denn, wie wir schon oben S. 62 sahen, nicht erst von Sāyaṇa oder von Śankara, sondern schon in der Aitareya Upaniṣad ist der 1. Vers von Ṛgveda IV 27 *Gárbhe nú sánn ánv eṣām avedam ahám devā́nām jánimāni víśvā* (Im Mutterleib mich befindend kannte ich ihre, der Götter Geschlechter alle), in dem ursprünglich der Soma gemeint war, auf den Vāmadeva bezogen worden.

Der alte Buddhismus ist mehr noch ein religiöses als ein philosophisches System. Jede Religionsform enthält eine Heilslehre. Und je mehr eine Philosophie in einer Heilslehre gipfelt, um so mehr nähert sie sich der Religion. Religion kann auch der geistlich Arme, der wissenschaftlich Ungeschulte haben, und

darin liegt ihr Wert und ihre Macht. Eigentümlichkeit der Religiosität ist das unmittelbare, instinktive Erfassen und Annehmen, auch ohne Analyse und Beweis, oft in einer poetischen, mythisch genannten Form. So findet sich zwar im Paṭiccasamuppāda und in den fünf Khandha eine aus der brahmanischen Philosophie stammende Analyse des menschlichen Wesens, und enthält diese auch die Elemente, die dem feinen Leib der wandernden Seele in der Lehre des Vedānta und des Sāṃkhya entsprechen, so erscheint namentlich in den mehr philosophisch gehaltenen Stellen *viññāṇa* (das Erkenntnisvermögen) oder *nāmarūpa* (Name und Gestaltung) als Ausdruck für den Teil des Menschen, der für gewöhnlich den Tod überdauert (vgl. oben S. 36ff.), aber in den Legenden stellt sich ohne nähere Bestimmung und Begründung, mit den Kern im Dunklen lassender Personifizierung der Ausdruck *satto*, skr. *sattvaḥ* für das wandernde Seelenwesen ein, und dafür in einigen Texten, wie wir gesehen haben, mit vollständiger Mythologisierung die Bezeichnung *gandhabba*. Auch in der christlichen Unsterblichkeitslehre wird für gewöhnlich nicht genauer bestimmt, was eigentlich unter der unsterblichen Seele zu verstehen ist. Auch hier eine mythische Vorstellung, wenn auch wieder ganz anderer Art, die zu einem Engel gewordene Seele. Im Buddhismus ist der Bodhisatta selbst ein solches Wesen. Er lebt im Himmel der Tuṣita-Götter, wie auch nach den brahmanischen Anschauungen ein Mensch mit vorwiegend gutem Tun und rechtem Wissen in einem Götterhimmel leben würde, bis seine Zeit daselbst um ist und er wieder auf die Erde herabfällt.

Kapitel VI.

Einleitung zur Geburtslegende.

Die Vorstellung, daß Buddha vor seiner letzten Geburt im Himmel der Tusita-Götter weilte und von diesem auf die Erde herabgekommen ist, kann bis in die Schriften des Kanons zurückverfolgt werden. Allerdings wird dieser Aufenthalt im Tusita-Himmel daselbst generell allen Buddhen zugeschrieben, aber der Gotama Buddha ist eingeschlossen. So heißt es im Mahāparinibbānasutta III § 15 (Dīghanikāya, P.T.S., II S. 108): „Und wiederum weiter, Ānanda, wenn ein Bodhisatta aus dem Tusita-Stande (*Tusitā kāyā*) herabgefallen mit Erinnerung und Bewußtsein in den Leib einer Mutter eintritt, dann bebt, erbebt, erzittert diese Erde.“ Ebenso erbebt die Erde, wenn der Tathāgata die Disposition zu längerem Leben (*āyusaṃkhāraṃ*) aufgibt (§ 19). Da zuvor erzählt war, daß die Erde erbebte, als der Bhagavā (der Gotama) diese Disposition aufgegeben hatte, so ist erwiesen, daß sich diese Vorstellungen eben auch auf den Gotama beziehen. Das Erdbeben beim Eintreten des Bodhisatta in einen Mutterleib wird auch in der Nidānakathā, Jātaka I S. 51, erwähnt, wie denn diese überhaupt aus dem Kanon geschöpft hat.

Der erwähnte Abschnitt des Mahāparinibbānasutta über die Erdbeben ist vielleicht die älteste Stelle für den Verlauf des Lebens eines Buddha: da ein Erdbeben eintritt, wenn er eine der Hauptstationen seines Lebens erreicht hat, werden diese hier aufgezählt, wie ebensoviele Überschriften einer Biographie. Ein Erdbeben findet statt, 1. *yadā Bodhisatto Tusitā kāyā cavitvā sato sampajāno mātukucchiṃ okkamati,* wenn der B. aus dem Tusita-Stande herabgefallen, mit Erinnerung und Bewußtsein in den Mutterleib eintritt; 2. *yadā Bodhisatto sato sampajāno mātukucchismā nikkhamati,*

wenn der B. mit Erinnerung und Bewußtsein aus dem Mutterleib heraustritt; 3. *yadā Tathāgato anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambujjhati*, wenn der T. die allerhöchste vollkommene Erkenntnis erkennt; 4. *yadā Tathāgato anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavatteti*, wenn der T. das allerhöchste Rad der Heilslehre rollen läßt; 5 *yadā Tathāgato sato sampajāno āyusaṃkhāraṃ ossajjati*, wenn der T. mit Erinnerung und Bewußtsein die Disposition zu weiterem Leben aufgibt; 6. *yadā Tathāgato anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbāyati*, wenn der T. ohne jeden Rest einer zu einem neuen Dasein führenden Belastung vollständig aufhört zu existieren.

Es sind hier die drei Hauptteile von Buddha's Leben zu einem Ganzen zusammengestellt, die an drei verschiedenen Stellen des Kanons einzeln in einem gewissen Zusammenhange mehr oder weniger ausführlich behandelt sind: die ersten beiden Stadien im Acchariyabbhutadhammasutta des Majjhima Nikāya III 118ff. und im Mahāpadānasuttanta des Dīgha Nikāya II 12ff., das 3. und 4. im Mahāvagga des Vinaya Piṭaka, das 5. und 6. eben im Mahāparinibbānasutta selbst.

Aber die Zahl der Kapitel ist im Laufe der Zeit vermehrt worden, und zwar vornehmlich die des ersten Hauptteils.

Im Lalitavistara findet sich an zwei Stellen eine Zusammenfassung ähnlicher Art. Die eine, kürzere Fassung in Adhyāya IV (ed. Lefmann S. 36, 2, ed. Rāj. M. S. 39) enthält die Titel: 1. *avakramaṇa*, 2. *janma*, 3. *abhiniṣkramaṇa*, 4. *duṣkaracaryā*, 5. *bodhimaṇḍopasaṃkramaṇa*, 6. *Māradhvaṃsana*, 7. *bodhivibodhana*, 8. *dharmacakrapravartana*, 9. *mahāparinirvāṇa*. Die zweite, längere in Adhyāya V (ed. Lefmann S. 44, 16; ed. Rāj. M. S. 49) enthält die Titel: 1. *avakramaṇa*, 2. *garbhasthāna*, 3. *janma*, 4. *yauvanabhūmi*, 5. *dārakakrīḍā*, 6. *antaḥpuranāṭakasaṃdarśana*, 7. *abhiniṣkramaṇa*, 8. *duṣkaracaryā*, 9. *bodhimaṇḍopasaṃkramaṇa*, 10. *Māradharṣaṇa*, 11. *bodhyabhisambodhana*, 12. *dharmacakrapravartana*, 13. *mahāparinirvāṇa*.[1]) Offenbar bezeichnen diese Listen, die der Verfasser des Lalitavistara aus seinen Quellen herübernahm, verschiedene Stufen der Entwickelung. Der Lalitavistara selbst ist noch ausführlicher, behandelt aber nur die ersten beiden Hauptteile, nicht auch das

1) Damit man das Hinzugekommene leichter überblicken kann, sind die schon in der vorhergehenden Liste enthaltenen Titel gesperrt gedruckt.



Nirvāṇa. Von seinen 27 Kapiteln haben mehrere den beiden Listen entsprechende Titel: Adhyāya VI *garbhāvakrānti-*, VII *janma-*, XV *abhiniṣkramaṇa-*, XVII *duṣkaracaryā-*, XIX *bodhimaṇḍagamana-*, XXI *Māradharṣaṇa-*, XXII *abhisambodhana-*, XXVI *dharmacakrapravartana-parivartaḥ.*[1])

Im Mahāvastu findet sich I S. 142, 6 dem Mahā-Kātyāyana in den Mund gelegt ein ähnlicher Überblick: *garbhāvakrāntisampannāśca samyaksambuddhā bhavanti | garbhasthitisampannāśca jātisampannāśca | janetrīsampannāśca bhavanti samyaksambuddhā | abhiniṣkramaṇasampannāśca bhavanti samyaksambuddhāḥ | vīryasampannāśca bhavanti samyaksambuddhāḥ | jñānādhigamanasampannāśca samyaksambuddhā bhavanti.* || Besonders wichtig ist aber, daß jedes dieser Stadien durch einen Abschnitt in Versen belegt ist. Es sind dies zum größten Teil dieselben Verse, die dann in der Geburtsgeschichte des Gotama Buddha II 1, 1 und in der des Buddha Vipaśyin wieder vorkommen: I 143, 7 = I 200, 3 = II 3, 21, und I 153, 1 = I 226, 13 = II 29, 16 bezeichnen Anfang und Ende der Übereinstimmung. Diese Abschnitte entstammen offenbar einer größeren zusammenhängenden Darstellung in Versen, wie solche schon vor Mahāvastu und Lalitavistara in größerer Anzahl vorhanden gewesen sind und deren Quellen gebildet haben. Für *duṣkaracaryā* erscheint II 142, 8 *vīrya*; *jñānādhigamana* II 142, 9 soll wohl alles das zusammenfassen, was mit der „Erlangung des Wissens" verbunden war. Die besondere Angabe aber, daß die Vollkommenerleuchteten eine Mutter haben (*janetrīsampannāśca bhavanti* II 142, 7), läßt die Stufe in der Entwickelung der Legende erkennen, auf der ein Buddha nur eine Mutter hat, der Vater aber ausgeschaltet ist.

Diese teils wirklichen teils erdichteten Ereignisse einer Buddhabiographie haben ihre Grundlage im Leben des historischen Gotama Buddha gehabt. Als die Lehre von den Buddhen früherer Zeiten aufkam, wurden sie auch auf deren Leben übertragen, indem sich dabei zugleich die Lehre von einem typischen Verlauf des Lebens aller Buddhen ausbildete. Neben das Leben des historischen Buddha trat, diesem nachgebildet, das Modell eines Buddhalebens überhaupt. Daher erklärt sich der auffallende Wechsel zwischen Prä-

---

1) In Adhyāya I (ed. Lefmann S. 4, 18, ed. Rāj. M. S. 5, 1) wird der Inhalt des Lalitavistara in freierer Weise angegeben.

teritum und Präsens in der Erzählung. Wo das Präsens gebraucht ist, wird das Ereignis als dem typischen Verlaufe des Buddhalebens entsprechend erzählt, z. B. Mahāvastu I 210, 13 ff., vgl. *sarveṣāṃ bodhisatvānāṃ mātaro paripūrṇe daśame māse prasūyanti*, I 215, 10.

Wie schon erwähnt, sind die ersten Stadien und im Anschluß daran die ganze Geburtsgeschichte eines Bodhisatta zu ältest in kurzen Sätzen an zwei Stellen des Kanons fast gleichlautend fixiert, im Acchariyabbhutadhammasutta (Majjhima III 118 ff.) und im Mahāpadānasuttanta (Dīgha II 12 ff.).[1])

Von dem letzteren ist auszugehen. Hier wird zu Anfang erzählt, daß sich Gotama Buddha der sechs früheren Buddhen und ihrer Verhältnisse erinnert. Er nennt ihre Namen: *Vipassī, Sikhī, Vessabhū, Kakusandho, Koṇāgamano, Kassapo.*[2]) *Vipassī* ist im 91. Kalpa vor seiner Zeit aufgetreten, *Sikhī* im 31. Kalpa vor seiner Zeit, ebenso *Vessabhū*. Die drei letzten gehören demselben glücklichen Zeitalter (*bhaddakappa*) an wie er selbst, und als fünfter auch der kommende Buddha Metteya[3]) (vgl. CHILDERS unter *kappo*). Die drei ersten waren, wie er selbst, der Kaste nach *Khattiya*, die drei letzten vor ihm waren Brahmanen. Dem Gotra nach waren die drei ersten *Koṇḍañña*, die drei letzten *Kassapa*, er selbst ein *Gotama*. Von jedem gibt er die Dauer der Lebenszeit an, die Gattung des Baumes, unter dem er die höchste Erkenntnis erlangte, die zwei Hauptschüler, die Zahl der Anhängerscharen und die Gesamtzahl der einzelnen Anhänger, den Namen des Jüngers, der ihm persönlich dient (*upaṭṭhāka*), den Namen des Vaters, der Mutter und der Königsstadt, die die Geburtsstadt des Buddha ist. Diese Systematik veranschaulicht die typische Gestaltung des Buddhalebens. Während aber die früheren Buddhen Tausende von Jahren gelebt haben, hat der historische Buddha nur eine kurze Lebenszeit: „wer lange lebt, der lebt hundert Jahre oder wenig mehr.“ Er erlangte die höchste Erkenntnis unter einem Assattha, seine

---

1) Auf die Wichtigkeit dieser Stellen hat OLDENBURG schon Buddha[1] S. 423 aufmerksam gemacht.

2) Vgl. Dharma-Saṃgraha, ed. M. Müller und H. Wenzel, S. 36. Die Sanskritformen im Divyāvadāna S. 333, 4: *Vipaśyin, Śikhin, Viśvabhū, Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa.*

3) In Adhy. V des Lalitavistara, ed. Lefmann 39, 2, setzt der Bodhisattva den *Maitreya* zu seinem Nachfolger im Tuṣitahimmel ein.

zwei Hauptschüler waren *Sāriputta* und *Moggallāna*. Er hatte nur eine Schar von Anhängern, der Zahl nach dreizehn und ein halbes Hundert. Sein Diener war *Ānanda*. Sein Vater war König *Suddhodana*, seine Mutter war *Māyā devī*, *Kapilavatthu* war ihre Hauptstadt.

Die Namen und die Verhältnisse seiner Vorgänger hatten ihm Gottheiten mitgeteilt: *Devatā pi Tathāgatassa etam atthaṃ ārocesuṃ yena Tathāgato atīte Buddhe ... jātito pi anussarati, nāmato pi anussarati, gottato pi anussarati* usw., Mahāpadāna 1, § 15.[1]) Es wird uns schwer zu glauben, daß Buddha selbst solche Dinge gesagt habe.

Die sieben Buddhen scheinen den sieben Manus oder den sieben Ṛṣis der Brahmanen nachgebildet zu sein. An die sieben Ṛṣis erinnert außer der Siebenzahl, daß der historische Buddha dem Gotra nach ein Gotama, die drei letzten vor ihm Kassapas genannt werden: *Gotama* und *Kaśyapa* sind Namen von zweien der sieben Ṛṣis, s. Śat. Br. XIV 5, 2, 6. Solche Fingerzeige sind zu beachten. *Kauṇḍinya*, die Sanskritform zu *Koṇḍañña* findet sich wenigstens unter den Ṛṣi-Namen eines alten Vaṃśa, Śat. Br. XIV 5, 5, 20. Die *Koṇḍañña* scheinen in der altbuddhistischen Zeit ein angesehenes Gotra gewesen zu sein: einer der fünf Asketen, mit denen zusammen der Gotama der Askese obgelegen hatte, war ein *Koṇḍañña*, Mahāvagga I 6, 29ff.

Die Siebenzahl ist der Ausgangspunkt einer ins Unzählbare gehenden Vermehrung gewesen. Sobald man auf die Idee kam, daß der Gotama Buddha Vorgänger gehabt habe, und sobald man die weiteren Konsequenzen aus der Lehre von der Seelenwanderung zog, konnte man auch darauf kommen, den Gotama in seinen früheren Existenzen zu seinen Vorgängern in Beziehung zu setzen. Die Phantasie der Inder rechnete mit unzählbaren Weltperioden und suchte sie auszufüllen. Aus den sieben Buddhen sind bald fünfundzwanzig geworden, dann immer mehr, schließlich unzähl-

---

1) Der Gedanke, daß er sein Wissen der Mitteilung von Göttern verdankt, ist wohl später zurückgetreten. Im Mahāvastu I S. 57 sagt er einfach: „Ich erinnere mich (*Abhijānāmi*) der dreißigmal zehn Millionen Buddhen mit dem Namen Śākyamuni (dann Dīpaṃkara, Padmottara usw.), die mit ihren Scharen von Schülern von mir geehrt, respektiert, hochgehalten, verehrt, hochgeschätzt worden sind, als ich ein die Welt beherrschender König war und nach der höchsten Erkenntnis in der Zukunft strebte; mich haben diese heiligen Buddhen prophezeit.

bare in den unzählbaren Weltperioden (vgl. die Anm. S. 97). Daher die immer mehr anwachsende Masse von Namen; man könnte die Werke nach der Zahl dieser Namen ordnen, wenn nicht immer Altes neben Neuem einherginge. Dabei wuchs auch die Vorstellung von der Schwierigkeit, die Sambodhi zu erreichen. Nicht nur die Vollkommenkeiten (*pāramī*) gehören dazu, sondern auch Weltperioden der Zeit nach! Einen Einblick in diese Ideen erhält man z. B. im Mahāvastu in dem Abschnitt, der von I S. 46 bis S. 193 reicht, und aus dem wir noch einiges im Folgenden herausheben werden. Alle Buddhen hatten denselben Dhamma. Tatsächlich ist ein Dogma von der Ewigkeit des Dhamma vorhanden, wie bei den Brahmanen das Dogma von der Ewigkeit des Veda.

E. SENART hält in seiner Schrift Origines Bouddhiques (Paris 1907) S. 24 diese Lehre von dem wiederholten Herabsteigen eines Buddha, um die Erde zu belehren, für eine andere Form „de l'idée des avatārs vishnouïtes". Allein in der altbuddhistischen Literatur findet sich kein Anhalt für diese Anschauung. In der altbuddhistischen Zeit spielt Viṣṇu mit seinen Avatāren noch keine Rolle (vgl. oben S. 33). Bei näherem Zusehen entdeckt man außerdem auch große sachliche Verschiedenheiten. In der älteren Literatur erscheinen die sieben Buddhen nicht als Wiedergeburten eines und desselben Wesens, sondern als verschiedene Persönlichkeiten. Sie treten sämtlich als Menschen auf. Auch bleibt die Siebenzahl bei SENART's Anschauung unerklärt.

Wenn es auch unwahrscheinlich ist, daß Buddha selbst die Lehre von den sieben Buddhen aufgestellt hat, so ist sie doch recht alt, und darf man nicht glauben, daß Texte, in denen sie vorkommt, besonders jung sein müßten. Sie ist außerhalb der Literatur schon für die Zeit des Asoka und die Zeit der Denkmäler von Bharhut bezeugt, also für das 3. vorchristliche Jahrhundert. Asoka besuchte Sobhavatī, die Stadt des Buddha Koṇāgamana, und errichtete dort diesem zu Ehren eine Säule. Diese Säule mit der Inschrift des Asoka ist bis auf den heutigen Tag erhalten, vgl. A. FÜHRER, Monograph on Buddha Sakyamuni's birthplace, S. 22 ff. Die Inschriften von Bharhut enthalten die Namen der früheren Buddhen des Dīgha Nikāya unter ihre Bodhibäume gesetzt.[1])

1) Vgl. E. HULTZCH, Ztschr. d. D. M. G. XL. 58 ff., Bharhut-Inschriften Nr. 81, 24, 84, 30, 64, 46. Nur den Sikhī habe ich nicht gefunden.

Schon KERN (Buddhismus I 411) und nach ihm FÜHRER (a. a. O., S. 17, 23) haben auf die historische Wichtigkeit dieser Inschriften aufmerksam gemacht. Was die weitere Vermehrung der Zahl der Buddhen anlangt, so werden im Buddhavaṃsa 25 behandelt, beginnend mit *Dīpaṃkara*, jeder in einem besonderen Kapitel. Die letzten sieben sind die im Mahāpadānasutta des Dīgha Nikāya erwähnten, mit Einschluß des Gotama Buddha. Der Text des Buddhavaṃsa lehnt sich stellenweise wörtlich an den des Mahāpadānasuttanta an, doch erscheinen des Gotama Buddha Hauptschüler *Sāriputta* und *Moggallāna* im Buddhavaṃsa (XX 19, XXVI 18) unter ihren anderen Namen *Kolita* und *Upatissa*.[1])

Im Mahāvastu werden I S. 318, 18 die drei letzten Tathāgatas vor Gotama erwähnt in den Namensformen *Krakucchanda, Kanakamuni* (für *Koṇāgamana*) und *Kāśyapa*.[2]) Zu Anfang des Werks aber wird Verehrung dargebracht den Tathāgatas *Aparājitadhvaja, Śākyamuni* (einem früheren), *Samitāvin, Dīpaṃkara, Sarvābhibhū, Vipaśyin, Krakutsanda, Kāśyapa.* Es sind also an diesen zwei Stellen 4 aus der Reihe der sieben erwähnt, darunter *Vipaśyin,* der erste dieser Reihe, dazu auch *Dīpaṃkara,* der erste der Reihe der fünfundzwanzig. Aber im Bahubuddhasūtra, einem besonderen, den früheren Tathāgatas gewidmeten Abschnitte des Mahāvastu III S. 224—250, werden 130 Namen aufgezählt. Der Vorgänger prophezeite (*vyākārṣīt*) immer den Nachfolger, wie Gotama den zukünftigen Buddha Maitreya prophezeit hat. Den Anfang macht *Indradhvaja* (S. 226, 5), der den *Mahādhvaja* prophezeite (S. 230, 3), und so fort.[3]) Der literarische Zusammenhang mit dem Mahāpadānasuttanta (s. oben S. 96) äußert sich in den näheren Angaben, die bei dem ersten, weniger ausführlich auch noch bei einigen anderen dieser Tathā-

---

1) Es sind dies die persönlichen Namen der beiden Jünger: *Sāriputta* heißt *Kolita* nach seiner Mutter *Sārī*, und *Moggallāna*, skr. *Maudgalyāyana* ist ein alter Gotraname, vgl. Mahāvastu III 56, 10 und 16. Die vier Namen finden sich schon im Mahāvagga I 24, woselbst dieses Jüngerpaar auch schon von Buddha als *aggaṃ bhaddayugaṃ* bezeichnet wird.

2) Diese drei, mit Buddha vier, bilden insofern eine Gruppe für sich, als sie sämtlich demselben Kalpa angehören, vgl. oben S. 96. Daher diese Gruppe auch sonst noch wiederkehrt, z. B. Dīpavaṃsa II 66ff., XV 25 und 34ff.

3) Im Mahāvastu I S. 63, 3 wird geradezu als ein Dogma aufgestellt: *na tāvad buddhā bhagavanto parinirvāyanti yāvad yuvarājā anabhiṣikto bhavati*, Die Buddhas erlöschen nicht, bis nicht ein Nachfolger bestimmt ist.

gatas gemacht werden. Diese Angaben halten sich im Rahmen des Schemas, nach dem im genannten Pālisutta die Tathāgatas behandelt sind.[1]) Vor allem ist es die Stadt, der sich das Hauptinteresse zugewendet hat. *Indratapanā,* die Stadt des Indradhvaja, wird mit märchenhafter Pracht geschildert, S. 226, 6 bis 229, 14.[2]) Aber in den Versen, die eingelegt sind, wird auch noch anderer Punkte des alten Schemas gedacht. So wird S. 229, 20 die Zahl der Anhänger des *Indradhvaja* angegeben, und zwar auf siebenhundertmal zehn Millionen. In dem alten Pālisutta war gesagt, daß die drei ersten der früheren Buddhen dem Gotra des *Koṇḍañña*, die drei letzten dem Gotra des *Kassapa* angehört hätten. Damit wird zusammenhängen, daß der „*Kauṇḍinyagotra*" genannte Tathāgata hier im Mahāvastu, III S. 233, 8, ein ganzes Heer von Nachfolgern aus dem Gotra der Kauṇḍinyas prophezeit, nach den eingelegten Versen an Zahl dreihundert. *Kāśyapa* wird S. 240, 9 nur einfach genannt. An seiner Stelle hat ein anderer, *Jinendra*, S. 237, 12 den Vorzug, daß er dreihundert aus seinem Gotra inauguriert. Die Verse aber, die in die Prosa eingelegt sind, sind wiederum unverkennbar Bruchstücke einer älteren Dichtung, die zu den Quellen der Prosa gehörte.[3]) Was dann von S. 241 an folgt, hat der Verfasser des Mahāvastu gar nicht erst exzerpiert, sondern gleich ganz nur in den Versen der älteren Dichtungen gegeben. Ob das alles aus einem und demselben größeren Werke stammt, oder ob Gedichte verschiedenen Ursprungs vorliegen (worauf zum Teil die Verschiedenheit des Versmaßes hinweist), das lasse ich dahingestellt. Dagegen ist wichtig, daß diese letzten poetischen Stücke unter verschiedenen Gesichtspunkten immer und immer wieder die letzten fünfzehn Tathāgatas der Prosa, von Dīpaṃkara bis Gotama, behandeln, die also hier ein enger zusammengeschlossenes Ganze bilden.[4]) Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß diese fünfzehn, mit Gotama 16, die im Laufe der Zeit reduzierte und auch sonst in einigen Namen veränderte Liste der

---

1) Noch mehr ist dies in den Versen Mahāvastu I S. 111 ff. der Fall.

2) In ähnlicher Weise beginnt das Buddhacarita mit einer Schilderung von Kapilavāstu.

3) Die älteren Verse sind in derselben Weise eingelegt, wie im Dūrenidāna der Nidānakathā die Verse des Buddhavaṃsa.

4) S. 244, 12 ff. werden z. B. ihre Namen erklärt.

fünfundzwanzig Buddhen des Buddhavaṃsa repräsentieren. Die letzten sieben von *Vipaśyin* an sind unverändert, aber von den vorhergehenden sind viele ganz verloren gegangen, einige durch andere Namen ersetzt worden. So lautet diese Reihe: *Dīpaṃkara*, (*Sarvābhibhū*), *Padmuttara*, (*Atyuccagāmin*), (*Yaśottara*), (*Śākyamuni*), *Arthadarśin*, *Tiṣya*, *Puṣya*, *Vipaśyin* usw., wobei die nicht zu den fünfundzwanzig Namen des Buddhavaṃsa gehörigen in Klammer gesetzt sind. Von diesen finden sich zuvor noch drei: *Kauṇḍinya*, *Sarvārthadarśin* und *Sujāta*, so daß im ganzen hier doch über die Hälfte der fünfundzwanzig des Buddhavaṃsa erhalten sind. Es lohnte sich hierauf einzugehen, so öde auch der Stoff ist, weil wir hier wieder deutlich sehen können, wie die späteren Werke mit den älteren zusammenhängen und diese voraussetzen, andrerseits aber auch, wie die alte Tradition ihre Festigkeit verloren hatte.

Hier im Bahubuddhasūtra erscheinen auch die vier von den im Anfang des Mahāvastu angerufenen Tathāgatas, die nicht der Reihe der fünfundzwanzig angehören: *Dhvaja-m-aparājita* S. 230, 9 (für *Aparājitadhvaja*), der frühere *Śākyamuni* S. 238, 10 (ein 2. Mal S. 240, 4), *Samitāvin* S. 239, 3, *Sarvābhibhū* S. 240, 1.[1])

An einer anderen Stelle des Mahāvastu ist die Zahl der Namen noch viel größer. In dem Abschnitt über die zehn Bhūmis oder Entwickelungsstufen des Bodhisattva nennt Mahā-Kāśyapa zweimal 250 Buddhen (genauer 243 und 251), unter denen der Gotama sein heilvolles Verdienst angesammelt habe, I S. 136—141. Man ist überrascht, daß hier so wenig Übereinstimmung mit den 130 Namen des Bahubuddhasūtra vorhanden ist, nur die Namen *Atyuccagāmin*, *Nakṣatrarāja*, *Supātra*, *Dhṛtarāṣṭra* und *Sunetra* sind gemeinsam. Ferner ist auffallend, daß in dieser großen Masse von Namen keiner der fünfundzwanzig des Buddhavaṃsa zu finden ist. Also vollständige Loslösung von der alten Tradition. Der Verfasser des Mahāvastu hat verschiedene Quellen benutzt und in sein Werk

1) Im Mahāvastu führt auch der Abschnitt I S. 46—54 den Titel Bahubuddhasūtra. SENART bemerkt I S. XXV mit Recht, daß dieser Titel nicht dem Inhalte entspreche, und daß er eher auf S. 54—63 passe. Dort erinnert sich Buddha verschiedener Buddhen früherer Weltperioden, die er verehrt hat, und die ihn prophezeit haben. Die Mehrzahl der 19 Namen findet sich in dem Bahubuddhasūtra des III. Bandes wieder. Zugrunde liegen eben hier wie da verschiedene, aber einander ähnliche Dichtungen über „die vielen Buddhen".



eingehen lassen. Wie groß die Neigung zur Variation war, geht daraus hervor, daß von den neun Buddhen, die Gotama nach einem älteren, in demselben Abschnitte des Mahāvastu I S. 111 eingelegten Gedichte in der fünften Bhūmi verehrt haben soll, kein einziger in dem von S. 136 an folgenden Verzeichnisse für alle Bhūmis wiederkehrt.

Dagegen hat die erste Hälfte dieses großen Verzeichnisses des Mahāvastu etwas mehr Beziehungen zu einer Liste von 55 Tathāgatas, die der erste Adhyāya des Lalitavistara enthält, ed. Lefmann S. 5, 4ff., ed. Rāj. M. S. 5, 9ff. Gemeinsam sind die Namen *Guṇarāśi* (im Mahāvastu *Praśastaguṇarāśi*), *Meghasvara*, *Hemavarṇa*, *Sundaravarṇa*, *Lokābhilāṣita*, *Jitaśatru*, *Sampūjita* (im M. *Supūjita*), *Sughoṣa*, *Guṇaketu*, *Puṣpaketu*, *Satyaketu*, *Atyuccagāmin*, *Ṛṣigupta*, *Ṛṣideva*, *Unnata*, *Mangala* (im M. *Mangalya*), *Mahā-Siṃhatejas*, *Salīlagajagāmin*. Von den 250 Namen des zweiten Teils finde ich unter den 55 Namen des Lalitavistara nur den des *Lokasundara* wieder.

Dieses Verzeichnis des Lalitavistara enthält am Ende die alten sechs unmittelbaren Vorgänger Gotama's, hierin mit dem Bahubuddhasūtra des Mahāvastu übereinstimmend. Bemerkenswert ist, daß die übrigen Namen, die diesen beiden Verzeichnissen gemeinsam sind, im Bahubuddhasūtra fast sämtlich in jener Reihe von 15 (mit Gotama 16) am Ende der Aufzählung stehen (vgl. S. 100), die an die Stelle der 25 des Buddhavaṃsa getreten ist, nur daß diese Namen, mit Ausnahme der letzten 6 vor Gotama, im Lalitavistara nicht beisammen geblieben sind: *Dīpaṃkara* in der Reihenfolge des Lalitavistara Nr. 3, (*Sarvābhibhū* Nr. 10), *Padmottara* Nr. 1, (*Atyuccagāmin* Nr. 12)[1]), *Tiṣya* Nr. 30, *Puṣya* Nr. 31. Dazu kommt noch von den alten 25 der Name *Mangala* Nr. 24, so daß der Lalitavistara unter seinen 55 Namen von den 25 des Buddhavaṃsa 12 gewahrt hat.

Der Name des *Dīpaṃkara* findet sich auch im Sukhāvatīvyūha Chap. 3 am Anfang eines Verzeichnisses von 81 Tathāgatas, das Buddha dem Ānanda mitteilt, aber außerdem hat dieses Verzeichnis nur wenige Namen mit den erwähnten Verzeichnissen gemeinsam: *Tiṣya*, *Lokasundara*, *Pratāpavān*, *Prabhākara*, *Candanagandha*, *Candrabhānu*. Es ist nicht meine Absicht, die Namen der

1) *Sarvābhibhū* kommt im Divyāvadāna S. 226 in einer Geschichte vor. Er sowie *Atyuccagāmin* gehören nicht zu den Namen des Buddhavaṃsa.



Tathāgatas durch die spätere buddhistische Literatur hindurch noch weiter zu verfolgen.[1])

Im Mahāpadānasuttanta geht der Gotama Buddha nach der Vorführung der sieben Buddhen bald nachher ausführlicher auf die Lebensgeschichte des ersten seiner Vorgänger, des Vipassī, ein, zunächst auf dessen Geburtsgeschichte, daher der erste Teil dieses Suttas den Titel *jātikhaṇḍaṃ* führt. Die ganze Lebensgeschichte des Vipassī verläuft genau so wie die des historischen Buddha. Es wird das typische Buddhaleben erzählt, vorwiegend im Präteritum, eben als von Vipassī so erlebt, aber in der Geburtsgeschichte, nachdem im ersten Satze gesagt worden war, daß der Bodhisatto Vipassī vom Tusitahimmel herabgefallen und in den Leib einer Mutter eingetreten war, dann im Präsens. Denn die ungewöhnlichen Angaben, die nun folgen, sind schon früh als ganz besonders zum Wesen eines jeden Buddha gehörig betrachtet worden. In diesen Sätzen fehlt der Name des Vipassī und ist ganz im allgemeinen *bodhisatto*, d. i. der oder ein oder jeder Bodhisatta das Subjekt. Jeder einzelne Punkt aber wird hier im Texte eine *dhammatā* genannt, d. i. die generelle Eigentümlichkeit eines jeden Bodhisatta.

Zu dieser Lebensgeschichte des Vipassī gibt es eine interessante Parallele im Mahāvastu. Hier ist dem Dīpaṃkara, dem

---

1) Ganz anderer Art als alle diese, später *Mānuṣibuddha* genannten Buddhen sind die erst in der noch späteren Literatur auftretenden, *Dhyānibuddha* genannten fünf göttlichen Wesen mit ihren fünf, zu ihnen in Sohnesverhältnis stehenden Bodhisattven. Die fünf Dhyānibuddhen sind zuletzt auf einen *Ādibuddha* zurückgeführt, was die Vollendung der Abkehr vom historischen Buddha bezeichnet. Vgl. E. BURNOUF, Introduction S. 116ff., RHIS DAVIDS, Buddhism (1878) S. 199ff., KERN(-JACOBI), Buddhismus II 215ff., GRÜNWEDEL, Buddhist Art in India S. 195. Die bekanntesten Namen sind die des Buddha *Amitābha* oder *Amitāyus* und seines Bodhisattva *Avalokiteśvara* oder *Padmapāṇi*, als dessen Schöpfung die gegenwärtige Welt angesehen wird. Sie existieren (noch jetzt) in einer *Sukhāvatī* genannten paradiesischen Welt (*lokadhātu*). Von dieser handelt wohl zu ältest der von M. MÜLLER in den Anecdota Oxoniensia (1883) herausgegebene *Sukhāvatīvyūha*, der nach den Angaben der Vorrede schon im 2. Jahrh. n. Chr. ins Chinesische übersetzt worden ist. Avalokiteśvara wird daselbst Chap. 31, Vers 13 *buddhasutaḥ*, d. i. Sohn des Amitābha genannt. Aber das Verhältnis des Gotama Buddha zu Amitābha bleibt daselbst unklar, s. Chap. 11: daß er eine „Emanation" des Amitābha sei, wird dort nicht gesagt, auch findet sich der Ausdruck *Dhyānibuddha* in diesem Werke nicht. Diese Wucherungen der Phantasie haben sich in Nordindien entwickelt und sind von da auf Tibet, China, Japan übertragen worden. Der Dalai Lama gilt als eine Inkarnation des Amitābha. Über diese Dinge vgl. GRÜNWEDEL, Mythologie des Buddhismus S. 95, 113ff.

ersten Buddha der Reihe der fünfundzwanzig Buddhen, Ähnliches widerfahren, indem daselbst I S. 193ff. dessen Geburtsgeschichte in allen Einzelheiten mit denselben Worten und Versen erzählt wird wie die des Gotama Band II S. 4ff. Nur die Namen sind geändert. Auch Dīpaṃkara ist in einem Park geboren, dem *Padminīvana,* wobei auch der Name an den *Lumbinīvana* des Gotama erinnert. Mit Sicherheit wird sich kaum ein einziger wichtigerer Punkt aufstellen lassen, der zuerst für einen rein mythischen Buddha erfunden und dann auf den historischen Buddha übertragen worden wäre. Auch die Geschichte von den drei Ausfahrten möchte ich nicht so ansehen. Allerdings wird sie zuerst vom Vipassī erzählt, Mahāpadānas. 2, 1 ff. (Dīgha II S. 21 ff.), aber sie scheint doch nur die Historisierung von Erwägungen zu sein, die im Anguttara Nikāya III 38 der Gotama Buddha anstellt, wie ich schon „Māra und Buddha" S. 188 bemerkt habe. Dem Vipassī wird sogar auch die Lehre vom Paṭiccasamuppāda zugeschrieben, Mahāpadānas. 2, 18ff. (Dīgha II S. 31). Die Lebensgeschichte des Buddha Vipassī im Mahāpadānasuttanta spiegelt wieder, wie weit zur Zeit der Entstehung dieses Textes die Ausbildung der Lebensgeschichte des Gotama Buddha gediehen war.

Dieselben Sätze, die sich im Mahāpadānasuttanta auf die Geburt des Vipassī beziehen, erscheinen im Acchariyabbhutadhammasutta wieder, aber nicht auf Vipassī bezogen, sondern als für jeden Buddha oder als für den historischen Buddha geltend. Fast könnte es scheinen, als ob dieses Sutta des Majjhima Nikāya auf jenes des Dīgha Nikāya Bezug nähme, wenn es nicht vielleicht richtiger ist, es als eine kürzere Fassung desselben Stoffes zu bezeichnen. Ānanda erzählt in Buddha's Gegenwart, was er früher aus Buddha's eigenem Munde gehört habe, mit dessen Worten, daher immer das *iti* am Ende der Sätze. Das Sutta steht auf dem Standpunkte, daß die Tathāgatas wunderbar sind und wunderbare Eigentümlichkeiten haben. Jeder einzelne Punkt, der in bezug auf die Geburt des Bodhisatta berührt wird, und der im Mahāpadānasuttanta als seine *dhammatā* bezeichnet wurde, wird hier *acchariyaṃ abbhutadhammaṃ*, wunderbar, von staunenswerter Eigentümlichkeit, genannt.

Der Traum und der weiße Elefant kommen in dieser ältesten Form der Geburtslegende nicht vor. Aber in dem, was sie ent-



hält, ist sie die Grundlage der Nidānakathā gewesen und mindestens indirekt auch des Mahāvastu und des Lalitavistara.

Die eigentliche Geburtslegende beginnt mit dem Aufenthalte des Bodhisattva im Tusita-Himmel. Für diesen Tusita-Himmel finden sich in der altbrahmanischen Mythologie nur schwache Anknüpfungspunkte. Ich kann hier nicht über Böhtlingk im Pet. Wtb. hinausgehen, der für die *tuṣitāḥ*[1]) genannten Götter außer einer Stelle des Mahābhārata nur einige wenige Stellen aus den Purāṇen und dem Harivaṃśa anführt. Nach Bhāgavata Pur. I 4, 8 waren die *Tuṣitāḥ* die Götter des Zeitalters des Manu Svāyambhuva. Nach Viṣṇu Pur. I 15, 133 waren sie die Götter des Zeitalters des Manu Cākṣuṣa und entsprechen sie den zwölf Ādityas des darauffolgenden Zeitalters des Manu Vaivasvata: *Cākṣuṣasyāntare pūrvam āsan ye Tuṣitāḥ surāḥ | Vaivasvate 'ntare te vai Ādityā dvādaśa smṛtāḥ.* ‖ Jedenfalls hat ihr Himmel erst bei den Buddhisten als letzter Aufenthalt der Bodhisattven eine große Bedeutung erhalten. Er ist höher als der Himmel der vier Welthüter (*cātummahārājika*), als der Himmel der alten brahmanischen „Dreiunddreißig" (*Tāvatiṃsa*) und als der *Yāma-devaloka*, aber es sind über ihn im Laufe der Zeit noch viele andere Himmel gesetzt worden. Vgl. Childers unter *sattaloko*.

Es folgen hier die einzelnen Sätze der Geburtsgeschichte, die uns in den erwähnten Sutten des Majjhima Nikāya (M.) und des Dīgha Nikāya (D.) in einer alten Formulierung vorliegt. Vorangestellt ist der Text des Acchariyabbhutasutta (M.), weil dieser zu Anfang einige Sätze mehr enthält, die zur Vollständigkeit gehören, und weil er nicht die besondere Beziehung auf den Buddha Vipassī enthält.[2]) Mit den einzelnen Sätzen werden die entsprechenden Angaben der Nidānakathā (N.), d. i. der in der Einleitung des Kommentars zum Jātaka enthaltenen Lebensgeschichte verglichen, ebenso die Angaben des Mahāvastu, des Lalita-

1) Pāli *tusitā*, skr. *tuṣitāḥ* „die Befriedigten", ist das Partizip von *tuṣayati* „befriedigt sein". Im Bhāg. P. IV 1, 6 wird der Name auf die Befriedigung zurückgeführt, die Svāyambhuva bei ihrer Erzeugung empfand: *tuṣṭāyāṃ toṣam āpanno 'janayad dvādaśātmajān.* Es folgen dann ihre Namen *Toṣa, Pratoṣa, Saṃtoṣa* usw.

2) Vgl. Edmunds' und Anesaki's Buch Buddhist & Christian Gospels S. 54, wo dieser Abschnitt aus dem „Dialogue of Wonders and Marvels" als Beleg der wunderbaren Geburt Buddha's gegeben wird.

vistara und des Buddhacarita. Im Mahāvastu kommt die Geburtsgeschichte an vier verschiedenen Stellen vor. Die Hauptstelle ist Mahāvastu II 1—30. Damit identisch ist, abgesehen von den veränderten Namen, das Dīpaṃkaravastu, die Geburtsgeschichte des Buddha Dīpaṃkara I S. 193—227 (vgl. oben S. 103). Aber des Gotama Geburtsgeschichte war schon vorher wörtlich gleichlautend I S. 145—153 erzählt, wenn auch nicht im vollen Umfange, im Rahmen der Lehre von den zehn Bhūmis oder Entwickelungsstufen der Bodhisattven. In demselben Rahmen findet sich auch I S. 80—100 ein eingelegtes Gedicht, das von der Geburt handelt.

Bei dieser Vergleichung zeigt sich eine weitgehende sachliche und wörtliche Übereinstimmung: die alten Sätze des Kanons sind auch für die späteren Werke maßgebend gewesen.

Kapitel VII.

Die Sätze des Kanons im Acchariyabbhutadhammasutta des Majjhima-Nikāya.

1. *Sato sampajāno uppajjamāno, Ānanda, Bodhisatto Tusitaṃ kāyaṃ uppajjīti.* | Mit Erinnerung und Bewußtsein ins Dasein tretend ist der Bodhisatta im Stande der Tuṣita-Götter[1]) ins Dasein getreten. | M., fehlt in D. Aber am Ende des Dūrenidāna in N. die entsprechende Bemerkung: *Evaṃ mahāpaṭhavikampanāni mahāpuññāni karitvā āyupariyosāne tato cuto Tusitabhavane nibbatti,* Jāt. I S. 47, 16.

Im Dūrenidāna, dem ersten Teile der Nidānakathā[2]), der von den fernen Zeiten handelt, werden die Existenzen des Bodhisatta unter den 25 Buddhen des Buddhavaṃsa angegeben, ausführlich[3]) nur die als *Sumedha* unter Dīpaṃkara, dem ersten dieser Buddhen. Des Gotama letzte Existenz aber auf Erden, ehe er im Tuṣita-Himmel wiedergeboren wurde, war die als König *Vessantara,* siehe Jātaka I S. 47, 13, Buddhavaṃsa, ed. Morris, S. XII.

Nach dem Mahāvastu I S. 142, 3 gelangen die Bodhisattven in den Tuṣita-Himmel, nachdem sie die zehnte Bhūmi erfüllt haben (. . *daśamāṃ bhūmiṃ paripūrayitvā Tuṣitabhavanam upagamya* . .).

---

1) *Kāya* hat in dieser Verbindung dieselbe Bedeutung wie *-nikāya*, vgl. *Tuṣitād devanikāyāt*, Lal. ed. Lefm. S. 60, 15.

2) Über die Einteilung der Nidānakathā in Dūre-, Avidūre- und Santike-nidāna s. Buddhavaṃsa ed. Morris, S. XII.

3) Ausführlich nur deshalb, weil die Sumedhavatthukathā schon im Buddhavaṃsa II (ed. Morris, S. 6ff.) in ausführlicher Fassung vorlag. Je mehr man untersucht, desto mehr erkennt man, wie sehr die spätere buddhistische Literatur auf der älteren beruht.

Die Worte *sato sampajāno* sind formelhaft auch im 2. und 4. Satze gebraucht, und finden sich auch sonst häufig. Sie besagen, daß der Bodhisattva sich seiner früheren Existenzen erinnerte, und daß er vom ersten Anfang eines neuen Daseins an das volle Bewußtsein besaß, ohne sich geistig erst allmählich zu entwickeln. Wir sahen, daß diese Vorstellungen schon altbrahmanisch waren, siehe oben S. 88 ff. Vgl. Kap. XI über die *sattā opapātikā*.

2. *Sato sampajāno, Ānanda, Bodhisatto Tusite kāye aṭṭhāsiti.* | Sich erinnernd und bewußt, o Ānanda, befand sich der Bodhisatta im Stande der Tusita-Götter. | M., fehlt in D. Dieser Punkt wird auch in den anderen Quellen nicht so besonders hervorgehoben. Doch hat der Genitiv *Bodhisattvasya* gleich im Anfang des eigentlichen von Buddha vorgetragenen Lalitavistara das Epitheton *Tuṣitavarabhavanāvasthitasya* (ed. Lefm. S. 7, 21), und findet sich am Ende des langen ersten Satzes zu Anfang von Adhyāya II die Angabe, daß Buddha während seines Aufenthalts im Tuṣita-Himmel den Namen *Śvetaketu* führte (a. a. O. S. 10, 16).[1])

3. *Yāvatāyukaṃ, Ānanda, Bodhisatto Tusite kāye aṭṭhāsiti.* | So lang seine Lebenszeit (daselbst) war, o Ānanda, blieb der B. im Stande der Tusita-Götter. | M., fehlt in D. Auch die anderen Quellen heben diesen Punkt nicht besonders hervor. Der Bodhisatta hat auch im Tusita-Himmel seine bestimmte Lebenszeit, wie in der diesem Himmel vorausgegangenen Existenz: *āyupariyosāne*, am Ende der Lebenszeit, schied er aus dieser ab, s. oben unter Nr. 1. Die Dauer der Lebenszeit richtete sich nach seinem Verdienste, wenn das auch nicht immer ausdrücklich gesagt wird.

In der Nidānakathā reicht das Dūrenidāna von der Zeit des Buddha Dīpaṃkara an bis zum Eintritt des Bodhisatta in den Tuṣita-Himmel, Jāt. I S. 47, 17. Mit dem Aufenthalte in diesem beginnt das Avidūrenidāna, das seinerseits bis zur Erlangung der höchsten Erkenntnis geht. Während der Bodhisatta im Tusita-Himmel weilt, erhebt sich in der Stadt der Tusita das *Buddhahalāhala*, die Aufregung und die Reden der Götter über den kommen-

1) Der Text ist aber nicht in Ordnung. Vor dem letzten Satze *ayam aparam itaś cyuto* usw. scheint etwas ausgefallen zu sein. Auch können die gehäuften, mit S. 7, 21 beginnenden Genitive kaum von dem Worte *raśmyā* (S. 10, 17) abhängen, das bei Rāj. M. S. 11, 13 fehlt.

den Buddha, ihre Aufforderung an den Bodhisatta, auf die Erde herabzufallen. Die Götter sagen zu ihm:

„Lieber, indem du die zehn höchsten Tugenden (*pāramī*) erfülltest, hast du sie erfüllt nicht nach der Herrlichkeit des Sakka, nicht nach der Herrlichkeit des Māra, des Brahmā, eines weltbeherrschenden Königs verlangend, hast du sie vielmehr erfüllt zur Rettung der Welt (*lokanitthāraṇa*), nach dem Zustand eines Allwissenden (*sabbaññutā*) verlangend. Dies ist jetzt für dich die Zeit, Lieber, zum Buddhawerden, der Termin zum Buddhawerden!" Jāt. I 48, 18 ff.

Im Lalitavistara entsprechen dem die mit *Smara* beginnenden *saṃcodanā gāthāḥ*, ed. Lefmann S. 11, ed. Rāj. M. S. 12.

In der Nidānakathā und im Lalitavistara schließt sich daran die Ausschau[1]) vom Himmel aus, mit der im Mahāvastu II 1, 1 die Geburtslegende beginnt. An dieser Stelle des Mahāvastu und im Lalitavistara (ed. Lefm. S. 19, 6, ed. Rāj. M. S. 20, 20) ist die Ausschau eine vierfache: nach der Zeit (*kāla*), nach dem Weltteil (*dvīpa*), nach dem Lande (*deśa*) und nach der Familie (*kula*), in der er geboren werden will. Dazu kommt in der Nidānakathā noch eine fünfte, die nach der Lebensdauer der Mutter (*janetti-āyu*), Jāt. I S. 48, 23. Auch im Mahāvastu und im Lalitavistara findet sich dieselbe Angabe über die Lebensdauer der Mutter, aber erst in der Nidānakathā ist sie zu einem der Hauptpunkte erhoben, auf die sich die Ausschau richtet.

Auch in der Lebensbeschreibung des Buddha Dīpaṃkara, Mahāvastu I S. 193 ff., findet sich eine solche vierfache Ausschau S. 197, 10 ff.

---

1) Diese berühmte Ausschau ist in Anknüpfung an altbrahmanischen Brauch erfunden worden. Nach dem Āśvalāyana-Gṛhyasūtra I 5, 1 soll man bei der Verheiratung zuerst die **Familie** prüfen: *Kulam agre parīkṣeta ye mātṛtaḥ pitṛtaśceti yathoktaṃ purastāt.* | Die Familie möge man zuerst prüfen, nach der Vorschrift, wie sie zuvor (im Śrautasutra II 3, 20 für gewisse Priester) gegeben ist, daß man nämlich nur solche nehmen soll, „die von seiten der Mutter und des Vaters durch zehn Ahnen hindurch mit Wissen, Frömmigkeit und guten Taten begabt sind". Nach dem Kommentar soll *agre*, „zuerst", andeuten, „daß die Familie allein nicht wichtiger sein soll als die persönlichen Eigenschaften der Braut und des Bräutigams". So nach STENZLER, Indische Hausregeln I S. 12. Diese Vorschriften erinnern doch sehr an die Ausschau des Bodhisattva, auf deren Einzelheiten wir in Kap. IX nochmals zu sprechen kommen. In Āśv. Śrautas. II 3, 20 ist noch hinzugefügt, daß die Vorfahren auch keine Verletzung des für Brahmanen gültigen Gesetzes begangen haben dürfen, *nābrāhmaṇyaṃ ninayeyuḥ*, was nach dem Komm. bedeutet, daß sie nicht Kinder in einer Śūdrā erzeugt haben dürfen. Hierbei darf man darauf hinweisen, daß der Bodhisattva nur in einer Familie der ersten oder zweiten Kaste geboren wird, Mahāvastu II 1, 3, Lalitavistara ed. Lefm. S. 20, 3.

In dem Abschnitte des Mahāvastu über die zehn Bhūmis beginnt die Geburtsgeschichte auch mit der Ausschau I S. 142, 11, ist sie aber auf die Mutter zugespitzt, I S. 143, 1.

Die wörtliche Übereinstimmung der drei Stellen des Mahāvastu beginnt mit dem Verse *Paśyati* I 143, 7 = I 200, 3 = II 3, 21. Die wörtliche Übereinstimmung der zweiten und dritten Stelle beginnt schon etwas früher, mit dem Verse *Sarveṣām* I 199, 3 = II 3, 1.

4. *Sato sampajāno, Ānanda, Bodhisatto Tusitā kāyā cavitvā mātu kucchiṃ okkamīti.* | Sich erinnernd und bewußt trat der B., aus dem Stande der Tusita-Götter herabgefallen, in den Leib der Mutter ein. | M. Ebenso D.: *Atha kho, bhikkhave, Vipassī Bodhisatto Tusitā kāyā cavitvā sato sampajāno mātu kucchiṃ okkami.* In N. entspricht: *So evaṃ devatāhi kusalaṃ sārayamānāhi parivuto tattha vicaranto cavitvā Mahā-Māyāya deviyā kucchismiṃ paṭisandhiṃ gaṇhi,* Jāt. I S. 50.

Das Mahāvastu stimmt genauer zu M. und D.: *Bodhisatvo smṛto saṃprajāno pradakṣiṇacitto mātuḥ kukṣiṃ okrānto,* II S. 9, 20 = I S. 206, 4, ebenso in dem eingelegten Gedichte II 10, 6 *smṛtimāṃ susaṃprajāno mātuḥ kukṣismiṃ okrānto* (vgl. auch II 11, 21 = I 207, 10). Daß dieser Satz aus dem Acchariyabbhutadhammasutta stammt, scheint sich darin auszusprechen, daß dieses mit Bewußtsein in den Mutterleib Eintreten im Verse vorher *āścaryam adbhutam* genannt wird. An der ersten Stelle, I S. 147, fehlt dieser Satz.

Der Lalitavistara hat den alten Wortlaut zu Anfang von Adhyāya VI, aber erweitert durch Angaben, die der ausführlichen Form der Geburtslegende eigentümlich sind. Zum alten Wortlaute gehören nur die Worte . . . *Bodhisattvas Tuṣitavarabhavanāc cyutvā smṛtaḥ saṃprajānan . . . jananyā dakṣiṇāyāṃ kukṣāv avakrāmat* (zu lesen *avā°*). Ferner hat der Lalitavistara in Adhyāya V unmittelbar vor dem Satze, der dem 5. Punkte entspricht, ed. Lefm. S. 51, 4, ed. Rāj. M. S. 58, 8, einen gleichfalls hierher gehörigen Satz, der zunächst nur den Aufbruch des Bodhisattva beschreibt, aber in der Angabe *devanāgayakṣakoṭiniyutaśatasahasraiḥ parivṛtaḥ puraskṛtas tuṣitavarabhavanāt pracalati sma* an die Fassung des 4. Punktes in der Nidānakathā erinnert.

Auch in Aśvaghoṣa's Buddhacarita läßt sich der alte Wortlaut wiedererkennen, I 19: *cyuto 'tha kāyāt tuṣitāt . . . uttamabodhisattvaḥ* | *viveśa tasyāḥ smṛta eva kukṣau . . .* ||



In allen diesen späteren Werken, mit Ausnahme des Buddhacarita, ist nun mit diesem Herabfallen des Bodhisattva vom Tuṣita-Himmel die wichtigste legendarische Zutat zu dem ältesten Berichte, der Traum der Māyā eng verbunden, der uns in Kapitel IX eingehender beschäftigen wird.

5. Die hier folgende, in ihrer Art großartige Schilderung der Erscheinungen, die den Eintritt des Bodhisattva in sein letztes Dasein begleiten, findet sich vollständig nur im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 51, 7, ed. Rāj. M. S. 58, 11. Da die Stelle etwas länger ist, setze ich die beiden Texte zum besseren Überblick nebeneinander:

Acchariyabbh.	Lalitav.
Yadā, Ānanda, Bodhisatto Tusitā kāyā cavitvā mātu kucchiṃ okkami, atha sadevake loke samārake sabrahmake sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya appamāṇo uḷāro obhāso pātubhavati atikammeva devānaṃ devānubhāvaṃ. |	*Pracalatā ca, bhikṣave, Bodhisattvena tathārūpā kāyāt prabhā muktābhūd yayā prabhayāyaṃ trisāhasramahāsāhasro lokadhātur evaṃ vipulavistīrṇo mahatodāreṇa supracalitapūrveṇa divyaprabhāsam atikrāntenāvabhāsena parisphuṭo 'bhūt.* |
Yā pi tā lokantarikā aghā asaṃvutā andhakārā andhakāratimisā, yattha pi me candimasuriyā evaṃ mahiddhikā evaṃ mahānubhāvā ābhāya nānubhonti, tattha pi appamāṇo uḷāro obhāso pātubhavati atikammeva devānaṃ devānubhāvaṃ. |	*Yā api tā lokāntarikā aghā aghasphuṭā andhakārās tamisrā yatremau candrasūryāv evaṃ maharddhikāv evaṃ mahānubhāvāv evaṃ maheśākyau ābhayā ābhāṃ varṇena varṇaṃ tejasā tejo nābhitapato nābhivirocataḥ.* |
Ye pi tattha sattā upapannā, te pi tenobhāsena aññamaññaṃ sañjānanti: Aññe pi kira bho santi sattā idhupapannā. Ayañca dasasahassī lokadhātu saṃkampati sampakampati sampavedhati, appamāṇo ca uḷāro obhāso loke pātubhavati atikkammeva devānaṃ devānubhāvan ti. ||	*Tatra ye sattvā upapannās te svakān api bāhu prasāritān na paśyanti* | *tatrāpi tasmin samaye mahata udārasyāvabhāsasya prādurbhāvo 'bhūt.* | *Ye ca tatra sattvā upapannās te tenaivāvabhāsena sphuṭāḥ samānā anyo 'nyaṃ samyak paśyanti sma* | *anyo 'nyaṃ saṃjānante sma* | *evaṃ cāhuḥ.* | *Anye 'pi kila bhoḥ sattvā ihopapannāḥ kila bho iti.* ||

Als der Bodhisattva, aus der Tusita-Götterschaft herabgefallen, in den Leib der Mutter eintrat, da wird in der Welt mit der der

Götter, mit der des Māra, mit der des Brahmā, in der Schöpfung mit ihren Asketen und Brahmanen, mit ihren Göttern und Menschen ein unermeßlicher erhabener Glanz offenbar, hinausgehend noch über die Göttermacht der Götter.

Selbst jene furchtbaren unbeschränkten in Finsternis dunklen Finsternisse in den Räumen zwischen den Welten, in die diese so großkräftigen, so großmächtigen Sonne und Mond nicht hineinzuscheinen vermögen, selbst dort wird der unermeßliche erhabene Glanz offenbar, hinausgehend noch über die Göttermacht der Götter.

Selbst die dorthin gekommenen Wesen erkennen einander in diesem Glanze. (Sie sagen:) „Noch andere Wesen gibt es wahrhaftig, die hierher gekommen sind!“ Und dieses zehntausendfache Weltganze bebt, erbebt, erzittert, und unermeßlicher erhabener Glanz wird in der Welt offenbar, hinausgehend noch über die Göttermacht der Götter.‖

Dieses alte Prunkstück ist öfter verwendet worden, es kehrt in Adhy. XXII des Lalitavistara (allerdings, weil eine Wiederholung, nicht ausgeschrieben) wieder, ed. Lefm. S. 351, 22, ed. Rāj. M. S. 449, und im Divyāvadāna S. 204.[1])

Das Mahāvastu und die Nidānakathā haben dieses Stück nicht wörtlich und vollständig aufgenommen, doch erzählen beide Werke von dem Erdbeben und dem Glanze.

Die Nidānakathā, S. 51, 3, steht dem alten Wortlaut noch näher: *Bodhisattassa pana mātukucchimhi paṭisandhigahaṇakkhaṇe ekappahāreneva sakaladasasahassī lokadhātu saṃkampi sampakampi sampavedhi.* Dafür hat das Mahāvastu II 10, 9 und ebenso in der Lebensbeschreibung des Buddha Dīpaṃkara I 206, 15: *Samanantarokrānte ca Bodhisatve iyaṃ mahāpṛthivī atīva ṣaḍvikāraṃ kampe saṃkampe prakampe* ... Dazu der Vers: *Tato ayaṃ sāgarameruṃaṇḍalā prakampitā ṣaḍvidham āsi medinī | kṛtā lokā vimalā manoramā mahāndhakārāpanudasya tejasā.* ‖ Darauf war diese Erde mit ihren den Meru umgürtenden Ozeanen sechsmal erbebend, wurden die Welten durch den Glanz des die große Finsternis Vertreibenden fleckenlos, entzückend.‖

6. *Yadā, Ānanda, Bodhisatto mātu kucchiṃ okkanto hoti, cattāro naṃ devaputtā catuddisā* (°*disaṃ* D.) *rakkhāya upagacchanti: Mā naṃ*

1) Aus dem Divyāvadāna habe ich es Māra und Buddha S. 63 herangezogen.



kho (*taṃ*, ohne *kho*, D.) *Bodhisattaṃ vā Bodhisattamātaraṃ vā manusso vā amanusso vā koci vā viheṭhesīti.* ‖ Wenn der B. in den Leib der Mutter eingetreten ist, kommen vier Göttersöhne nach den vier Himmelsgegenden zum Schutz zu ihm: „Daß nicht dem B. oder der Mutter des B. ein Mensch oder ein nichtmenschliches Wesen oder irgendwer ein Leid antut!“ M., D. ‖ Dem entspricht mit anderen Worten in N.: *Evaṃ gahitapaṭisandhikassa Bodhisattassa ceva Bodhisattamātuyā ca upaddavanivāraṇatthaṃ khaggahatthā cattāro devaputtā ārakkhaṃ gaṇhiṃsu*, Jāt. I 51, 28.

Auch in Aśvaghoṣa's Buddhacarita kommen die vier Welthüter herbei, I 21: *rakṣāvidhānaṃ prati lokapālā lokaikanāthasya divo 'bhijagmuḥ.*

Im Mahāvastu sind es nicht nur die vier Götter (die vier Welthüter), sondern werden II 10, 18ff. und ebenso in der Geburtsgeschichte des Dīpaṃkara I 208, 6, alle Götterklassen aufgezählt, die so zum Schutz herbeikommen. Am nächsten kommt dem alten Pāliwortlaut der beiden Stellen gemeinsame aus einem älteren Gedichte hier eingelegte Vers: *Caturo pi lokapālā rakṣām akarensu lokanāthasya | mā koci ahiteṣī Namucibalanudaṃ vihiṃseyā.* ‖ Die vier Welthüter bewachten den Herrn der Welt, damit nicht ein Übelwollender den Vertreiber des Heeres des Namuci verletze. ‖

In dem noch ausführlicheren Lalitavistara ist der alte Wortlaut noch mehr verdunkelt. Doch erinnern an ihn zwei Verse eines eingelegten Gedichtes in Adhy. V, bei Lefm. S. 50, 5, bei Rāj. S. 57, 5, wo es sich aber nicht um die Ausführung, sondern um eine Aufforderung der Götter untereinander handelt: *Atha caturi caturdiśāsu pālāḥ Śakra Suyāma tathaiva Nimitāśca | devagaṇa kumbhāṇḍarākṣasāśca Asuramahoragakinnarāśca vocan* ‖ *Gacchata purato narottamasya puruṣavarasya karotha rakṣaguptiṃ | mā kuruta jage manaḥpradoṣaṃ mā ca karotha viheṭha mānuṣāṇāṃ.* ‖ Hier ist aus dem Gedanken „daß niemand dem Bodhisattva und seiner Mutter etwas zuleide tue“ die Aufforderung geworden „Werdet nicht zornig und tuet den Menschen kein Leid an!“

7. *Yadā, Ānanda, Bodhisatto mātu kucchiṃ okkanto hoti, pakatiyā sīlavatī Bodhisattamātā hoti, viratā pāṇātipātā, viratā adinnādānā, viratā kāmesu micchācārā, viratā musāvādā, viratā surāmerayamajjapamādaṭṭhānā ti.* ‖ Wenn der B. in den Leib der Mutter eingetreten ist, hält die Mutter des B. von Natur die Gebote, indem sie sich

fernhält vom Vergehen gegen das Leben, sich fernhält vom Nehmen des Nichtgegebenen, sich fernhält vom falschen Wandel in Lüsten, sich fernhält von der Lüge, sich fernhält von der in Branntwein, Rum, berauschenden Getränken liegenden Veranlassung zu Torheit, M., D.||

In der Nidānakathā fehlt diese Ausführung, könnte man nur *uposathangāni adhiṭṭhāya,* Jāt. 50, 9, vergleichen.

Im Mahāvastu und Lalitavistara dagegen nimmt die Māyā in breiter Ausführlichkeit die fünf großen Gebote auf sich, aber mit einem wichtigen Unterschiede: während sie dies in der alten Pālistelle nach der Empfängnis tut, tut sie dies in den späteren Werken vor der Empfängnis. Wie ich schon hier bemerken möchte, hängt dies mit der Ausschaltung des Vaters zusammen, wovon im übernächsten Kapitel eingehender gehandelt werden soll. Im Mahāvastu II 6, 2 übernimmt Māyā die Gelübde mit den Worten: *eṣā samādiyāmi prāṇeṣv avihiṃsaṃ brahmacaryaṃ ca | viramāmi cāpy adinnād madyād anibaddhavacanācca* || usw. Ebenso in der Lebensgeschichte des Dīpaṃkara I 202, 5. Aber auch nach der Empfängnis hat das Mahāvastu II 15, 12 und I 211, 13 noch einen entsprechenden Satz: *Bodhisatve khalu puna mātuḥ kukṣigate Bodhisatvamātā pañca śikṣāpadāni samādāya vartati.* Es ist also im Mahāvastu beides enthalten, die alte Ordnung der Punkte und die bedeutungsvolle Umänderung.

Im Lalitavistara sagt Māyā, gleichfalls in einem Gedichte: *Gṛhṇāmi deva vrataśīlavaroparāsaṃ aṣṭāngapoṣadham ahaṃ jagi maitracittā | prāṇeṣu hiṃsaviratā sada śuddhabhāvā premaṃ yathātmani pareṣu tathā karomi* || ed. Lefm. S. 41, 18, ed. Rāj. M. S. 46, 6.

Sehr bemerkenswert ist, daß das Buddhacarita auf dem alten Standpunkte steht. Es erwähnt das Gelübde der Keuschheit überhaupt nicht und nennt die Māyā erst bei der Geburt *vratasaṃskṛtā,* durch die Gelübde geweiht, I 25. Aus der Zeit der Schwangerschaft rühmt es nur, daß Māyā die Armut durch Gabenregen aufhob, I 22.

8. *Yadā Ānanda, Bodhisatto mātu kucchiṃ okkanto hoti, na Bodhisattamātu purisesu mānasaṃ uppajjati kāmaguṇūpasaṃhitaṃ, anatikkamanīyā ca Bodhisattamātā hoti kenaci purisena rattacittenā ti.* || Wenn der B. in den Leib der Mutter eingetreten ist, steigt der Mutter des B. kein Gedanke an die Männer auf, hervorgerufen durch den



Reiz des sinnlichen Genusses, unüberwindlich ist die Mutter des B. für jeden Mann mit verliebtem Sinne, M., D. || Dem entspricht in der Nidānakathā, Jāt. I 51, 31, der Satz *Bodhisattamātu purisesu rāgacittaṃ nuppajji,* der Mutter des B. stieg kein Gedanke der Liebe zu den Männern auf.

Ebenso hat das Mahāvastu in der Schilderung der Zeit nach der Empfängnis II 15, 9 und I 211, 10 die Sätze: *Bodhisatve khalu punar mātuḥ kukṣigate Bodhisatvamātā vigatarāgā bhavati . . . manasāpi tāye pramadottamāye rāgo na utpadyati sarvapuruṣehi antamasato rājñāpi Śuddhodanena Bodhisatvasyaiva tejena.*

Der Lalitavistara kommt an der entsprechenden Stelle (nach der Empfängnis), ed. Lefm. S. 71, 16, Rāj. M. S. 81, 7, dem Pāli noch näher: *na ca Bodhisattvamātuḥ kvacit puruṣe rāgacittam utpadyate sma | nāpi kasyacit puruṣasya Bodhisattvasya mātur antike.*

9. *Yadā, Ānanda, Bodhisatto mātu kucchiṃ okkanto hoti, lābhinī Bodhisattamātā hoti pañcannaṃ kāmaguṇānaṃ, sā pañcahi kāmaguṇehi samappitā samangībhūtā parivāretīti.* || Wenn der B. in den Leib der Mutter eingetreten ist, wird die Mutter des B. (nur) angenehmer Eindrücke der fünf Sinne teilhaftig; von den angenehmen Eindrücken der fünf Sinne durchdrungen, ganz erfüllt, führt sie ein angenehmes Leben, M., D. ||[1]) In der Nidānakathā fehlt diese Angabe. Im Mahāvastu und im Lalitavistara ist dieser Punkt anders, negativ ausgedrückt, am deutlichsten im letztern: *na cāsyā amanāpā rūpaśabdagandharasasparśā vā ābhāsam āgacchanti sma* | und

1) Für *parivāreti* hat das Mahāvastu in demselben formelhaften Satze *paricāreti*: *Śakro pi devānām indro Vaijayante prasāde aśītihi apsarasahasrehi parivṛtaḥ divyehi paṃca kāmaguṇehi samarpito samaṃgībhūto krīḍanto ramanto paricārayanto* I S. 32, 6 (auch schon in dem Satze vorher und S. 31, 6). Ebenso hat der Text des Majjhimanikāya II S. 57 in dem von CHILDERS unter *parivāreti* zitierten Satze des Raṭṭhapālasutta nicht *parivārehi* sondern *paricārehi: bhuñja ca piva ca paricārehi ca, bhuñjanto pivanto paricārento kāme paribhuñjanto puññāni karonto abhiramassu.* || Iß und trink und vergnüge dich! Essend, trinkend, dich vergnügend, die Freuden genießend, Gutes tuend, freu dich (des Lebens). || SENART, Mahāvastu I S. 396 gibt für *paricārayati* die Bedeutung „se faire servir", „mener une vie large, agréable". Dieselbe Bedeutung kann *parivāreti* gehabt haben, vgl. *paricara* und *parivāra*. Die beiden Verba berühren sich auch sonst im Gebrauch: im Divyāvadāna S. 421, 9 steht für *strīśataiśca parivṛtaḥ* elf Zeilen weiter *strīśataiśca paricīrṇaḥ*. Wie aus den in den Indices von SENART und COWELL angeführten Stellen hervorgeht, wird *paricārayati* besonders vom Verkehr mit Frauen gebraucht. Auch zu *samangin* s. SENART's Index.

nicht traten ihr unangenehme Gestalten, Töne, Gerüche, Geschmäcke und Gefühle in die Erscheinung, ed. Lefm. S. 71, 11, ed. Rāj. M. S. 81, 2. Das im Mahāvastu Entsprechende ist in dem Abschnitte II S. 14, 12 bis S. 18, 6 enthalten. Wir finden hier S. 14, 19 das Wort *lābhinī* des Pāli wieder: *Bodhisatve khalu punaḥ mātuḥ kukṣigate mātā lābhinī bhavati divyānāṃ gandhānāṃ divyānāṃ mālyānāṃ divyānāṃ vilepanānāṃ divyānām ojānāṃ Bodhisatvasyaiva tejena.* || Wenn der B. aber in den Leib der Mutter eingegangen ist, wird die Mutter himmlischer Wohlgerüche, Kränze, Salben, Essenzen teilhaftig, durch die Macht des B. || Aus dem *parivāreti* des Pāli aber ist wahrscheinlich der sich anschließende Satz hervorgegangen, der in der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara I S. 211, 1 richtiger wie folgt überliefert ist: *Bodhisatve khalu punar Mahā-Maudgalyāyana mātuḥ kukṣigate yo syā abhyantaraparivāro so syā atīva śuśrūṣitavyaṃ śrotavyaṃ manyati Bodhisatvasyaiva tejena.* || Wenn aber der B. in den Leib der Mutter eingegangen ist, glaubt ihre nächste Umgebung, daß ihr (der Māyā) ganz besonders gehorcht und auf sie gehört werden muß, durch die Macht des B.||

10. *Yadā, Ānanda, Bodhisatto mātu kucchiṃ okkanto hoti, na Bodhisattamātu kocid eva ābādho uppajjati, sukhinī Bodhisattamātā hoti akilantakāyā, Bodhisattañca Bodhisattamātā tirokucchigataṃ passati sabbangapaccangaṃ*[1]) *abhinindriyaṃ.*[2]) *Seyyathāpi, Ānanda, maṇi veḷuriyo subho jātimā aṭṭhaṃso suparikammagato*[3]), *tatrassa suttaṃ āvutaṃ nīlaṃ vā pītaṃ vā lohitaṃ vā odātaṃ vā paṇḍusuttaṃ vā, tam enaṃ cakkhumā puriso hatthe karitvā paccavekkheya: ayaṃ kho maṇi veḷuriyo subho jātimā aṭṭhaṃso suparikammagato, tatridaṃ suttaṃ āvutaṃ nīlaṃ vā pītaṃ vā lohitaṃ vā odātaṃ vā paṇḍusuttaṃ vā ti, evam eva kho, Ānanda, yadā Bodhisatto mātu kucchiṃ okkanto hoti, na Bodhisattamātu kocid eva ābādho uppajjati, sukhinī Bodhisattamātā hoti akilantakāyā, Bodhisattañca Bodhisattamātā tirokucchigataṃ passati sabbanga-*

1) *paccangiṃ* D.

2) In diesem öfter vorkommenden *sabbangapaccangaṃ abhinindriyaṃ* schwanken die Mss. zwischen *abhini°* und *ahīnindriyaṃ*. Ersteres ist wohl eine alte Korruptel. Im Sāmaññaphalasutta II § 87 (wo wiederholt *abhinimmināti* vorausgeht) erklärt es der Kommentar durch *santhānavasena avikalindriyaṃ*.

3) D. setzt noch hinzu *accho* (durchsichtig) *vippasanno sabbākārasampanno*, ebenso in der Wiederholung, was wegen des *vippasanne* in der Nidānakathā zu beachten ist.

paccangam abhinindriyam. || Wenn der Bodhisatta in den Leib der Mutter eingetreten ist, widerfährt der Mutter des B. kein Leid, glücklich fühlt sich die Mutter des B., frei von Mattigkeit des Körpers, und die Mutter des B. sieht den quer hinein in ihren Leib gegangenen Bodhisattva, der im Besitz aller Haupt- und Nebenglieder ist, dem kein Organ fehlt. Wie ein glänzender echter achteckiger gut zurechtgemachter edler Beryllstein[1]), in den wäre ein Faden gezogen, ein blauer oder gelber oder roter oder weißer, oder ein mattfarbiger Faden, den nähme ein Mann, der Augen hat, in die Hand und betrachtete ihn, (indem er sagt:) „dies ist ein Beryll-Edelstein, ein glänzender, echter, achteckiger, gut zurecht gemachter, in den ist hier ein Faden eingezogen, ein blauer oder gelber, oder roter oder weißer, oder ein mattfarbiger Faden“: ebenso [wenn der Bodhisatta in den Leib der Mutter eingetreten ist, wiederfährt der Mutter des B. kein Leid, fühlt sich die Mutter des B. glücklich, frei von Mattigkeit des Körpers,] sieht die Mutter des B. den quer in ihren Leib hineingegangenen B., der im Besitz aller Haupt- und Nebenglieder ist, dem kein Organ fehlt. M., D.||

Der Vergleich ist durch die in der Übersetzung von mir eingeklammerte überflüssige Wiederholung verdorben worden. Er tritt klarer hervor in der im Wortlaut anklingenden kürzeren Fassung der Nidānakathā: *lābhaggayasaggappattā ca ahosi sukhinī akilantakāyā, Bodhisattamca antokucchigatam vippasanne maniratane āvutapandusuttam viya passati.* | Zum höchsten Gewinn, zum höchsten Ruhm gelangt fühlte sie sich glücklich, frei von Mattigkeit des Körpers, und den B. sieht sie inwendig in ihrem Leibe befindlich wie einen in einen durchsichtigen Edelstein gezogenen mattfarbigen Faden, Jāt. I S. 51, 31.

Im Mahāvastu erinnern an diesen Punkt die Worte: *Bodhisatve khalu punar, Mahā-Maudgalyāyana, mātuḥ kukṣigate Bodhisatvamātā alpābādhā bhavati alpātamkā.* | Wenn der B. in den Leib der Mutter eingetreten ist, hat die Mutter des B. wenig Leid, wenig Schmerz, I 211, 5; II 15, 5 ist der Vordersatz weggelassen. Weiterhin findet sich auch der Vergleich, doch ist das Bild etwas anders:

---

1) Nach GARBE, Die indischen Mineralien S. 85, wäre *vaiḍūrya* der Katzenauge genannte Stein. Ich habe „Beryll“ gewählt, weil dieses Wort von *vaiḍūrya* abstammt, vgl. die vermittelnde Form *veruliyasya maṇi*, Mahāvastu I 213, 14.

Bodhisatvo khalu punar mātuḥ kukṣigato mātaraṃ paśyati Bodhisatvamātāpi taṃ kukṣigataṃ Bodhisatvaṃ paśyati vigraham iva jātarūpasya, dṛṣṭvā ca bhoti āttamanā. Yatha vaiḍūryasya maṇi sphātikasamudge kaṭiutsangasmi | nihito syā evam eva Bodhisatvaṃ paśyati mātā | kukṣiṃ obhāsentaṃ vigrahaṃ iva jātarūpasya. ‖ Der im Leibe der Mutter befindliche B. aber sieht seine Mutter, die Mutter des B. ihrerseits sieht den in ihrem Leibe befindlichen B. wie einen Körper von Gold, und wenn sie ihn gesehen hat, ist sie beglückt (vgl. *sukhinī* im Pāli). Als wäre er wie ein Beryllstein in ein Kästchen von Kristall in den Schoß ihrer Hüften gelegt, so sieht die Mutter den B. durch ihren Leib scheinen wie einen Körper von Gold, II 16, 15. ‖ In der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara I 213, 11 fehlt der eingelegte Vers. Dieser Vergleich ist insofern sachlich besser, als der Bodhisattva hier mit dem kostbaren Edelstein verglichen wird, nicht mit dem Faden.

Im Lalitavistara ist ein ganz anderer Vergleich gegeben: *Yadā ca Māyā devī svaṃ dakṣiṇaṃ pārśvaṃ pratyavekṣate sma, tadā paśyati sma Bodhisattvaṃ kukṣigataṃ, tad yathāpi nāma supariśuddha ādarśamaṇḍale mukhamaṇḍalaṃ dṛśyate, dṛṣṭvā ca punas tuṣṭā udagrā āttamanā pramuditā prītisaumanasyajātā bhavati sma.* ‖ Und wenn die Königin Māyā ihre rechte Seite anblickte, da sah sie den in ihrem Leibe befindlichen B., wie in einer schönklaren Spiegelrundung die Rundung eines Gesichts erblickt wird, und wenn sie ihn gesehen, war sie befriedigt, hochgemut, beglückt, hocherfreut, überkam sie Befriedigung und Wohlgemutheit. ‖ Lal. ed. Lefm. S. 72, 12, ed. Rāj. M. S. 82, 1. Aus dem weiterhin eingelegten Gedichte gehört hierher der Vers: *Yasmi kāli Māyadevi svātanuṃ nirīkṣate adṛśāti Bodhisattva kukṣiye pratiṣṭhitaṃ.* | Wenn die Königin Māyā ihren Leib anblickt, sah sie den in ihrem Leibe befindlichen B. | ed. Lefm. S. 75, 5, ed. Rāj. M. S. 85, 7.

11. *Sattāhajāte, Ānanda, Bodhisatte Bodhisattamātā kālaṃ karoti, Tusitaṃ kāyaṃ uppajjatīti.* ‖ Wenn der B. sieben Tage alt ist, stirbt die Mutter des B., sie tritt im Reich der Tusita-Götter von neuem ins Dasein, M., D. ‖ In N. wird dazu eine Begründung gegeben: *Yasmā ca Bodhisattena vasitakucchi nāma cetiyagabbhasadisā na sakkā hoti aññena āvasituṃ vā paribhuñjituṃ vā, tasmā Bodhisattamātā sattāhajāte Bodhisatte kālaṃ katvā Tusitapure nibbattati.* ‖ Weil sie, nachdem ihr Leib vom B. bewohnt worden ist, dem innersten Raume



eines Tempels gleich, von keinem andern bewohnt oder genossen werden kann, stirbt die Mutter des B., wenn der B. sieben Tage alt ist, und tritt sie in der Stadt der Tusita wieder ins Dasein, Jāt. I 52, 2. ||

Im Mahāvastu findet sich diese Angabe schon bei Gelegenheit der Ausschau, die der Bodhisattva vom Tuṣita-Himmel aus hält. Wir lesen daselbst II 3, 18 übereinstimmend mit I 198, 16 in der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara: *Mātaraṃ gaveṣati yā prāsādikā ca bhaveya kulīnā ca śucigātrā ca mandarāgā ca alpāyuṣkā ca yasyā sasaptarātrā daśa māsā āyuṣpramāṇato avaśiṣṭā bhavensuḥ.* || Er sucht eine Mutter, die holdselig wäre, und von guter Familie und von tadellosen Gliedern und von wenig Leidenschaft und von kurzer Lebensdauer, der (nur) zehn Monate und sieben Nächte vom Maße ihrer Lebensdauer übrig wären. || Er findet eine solche Mutter in der Māyā II 3, 17, Dīpaṃkara in der Sudīpā I 199, 18. In den dazwischen eingelegten Versen wird auch der Grund angegeben: Denn warum ist es unpassend, in der Folgezeit der Liebe zu pflegen, nachdem sie einen Höchsten wie mich getragen? || Pflegten die Mütter der Sugatas der Liebe, so würde gesagt werden, daß der Vater kein von den Götterscharen verschiedenes Leben führt. || Der Heilige spricht immer von den Fehlern der sinnlichen Genüsse, und da pflegt die Mutter des Herrn der Welt der Liebe! ||

Der Lalitavistara erwähnt bei Gelegenheit der Ausschau in der ausführlichen Schilderung der Māyā (ed. Lefm. S. 26, 14 ff., ed. Rāj. M. S. 28, 20) diesen Punkt nicht, sondern dem Pālitext entsprechend nach der erfolgten Geburt des Bodhisattva, ed. Lfm. S. 98, 3, ed. Rāj. M. S. 112, 4: *Iti hi bhikṣavaḥ saptarātrajātasya Bodhisattvasya mātā Māyā devī kālam akarot* | *sā kālagatā trāyatriṃśati deveṣūpapadyata.* || Die Königin Māyā, die Mutter des B., starb, als er so, ihr Mönche, sieben Nächte alt geworden war. Als sie gestorben, trat sie bei den Dreiunddreißig-Göttern ins Dasein. || In der buddhistischen Mythologie stehen diese Götter eine Stufe tiefer als die Tuṣita-Götter. Auf die angeführten Worte folgt dann eine eigentümliche Begründung des frühen Todes der Māyā: Es könnte aber sein, ihr Mönche, daß ihr so dächtet, „durch die Schuld des Bodhisattva ist die Königin Māyā gestorben". So ist es nicht anzusehen. Aus welchem Grunde ist dies geschehen? Denn es war dies das höchste Maß ihrer Lebensdauer. Auch der vergangenen

Bodhisattven Mütter starben, wenn erstere sieben Nächte alt geworden waren. Aus welchem Grunde dies? Denn infolge des Auszugs des erwachsenen, im vollen Besitz seiner Sinne befindlichen Bodhisattva's aus dem Hause würde der Mutter das Herz brechen.

12. und 13. *Yathā kho pan' Ānanda aññā itthikā nava vā dasa vā māse gabbhaṃ kucchinā pariharitvā vijāyanti, na hevaṃ Bodhisattaṃ Bodhisattamātā vijāyati, dasera māsāni Bodhisattaṃ Bodhisattamātā kucchinā pariharitvā vijāyatīti.* ‖ Wie aber andere Frauen, nachdem sie neun oder zehn Monate das Kind im Leibe getragen haben, gebären, gebiert den B. die Mutter des B. nicht so; nachdem sie den B. zehn Monate im Leibe getragen, gebiert sie ihn, M. D.

Yathā kho pan' Ānanda aññā itthikā nisinnā vā nipannā vā vijāyanti, na hevaṃ Bodhisattaṃ Bodhisattamātā vijāyati, ṭhitā va Bodhisattaṃ Bodhisattamātā vijāyatīti. ‖ Wie aber andere Frauen sitzend oder liegend gebären, gebiert den B. die Mutter des B. nicht so: stehend gebiert die Mutter des B. den Bodhisatta. ‖ M. D.

In der Nidānakathā sind beide Punkte in einem Satze vereinigt: *Yathā ca aññā itthiyo dasamāse appatvā pi atikkamitvā pi* (zehn Monate nicht erreichend oder überschreitend) *nisinnā pi nipannā pi vijāyanti, na evaṃ Bodhisattamātā, sā pana Bodhisattaṃ dasamāse kucchinā pariharitvā ṭhitā va vijāyati, ayaṃ Bodhisattamātu dhammatā,* Jat. I 52, 4. Der Ausdruck *dhammatā* ist, wie schon oben S. 103 bemerkt, im Mahāpadānasutta bei allen diesen Sätzen gebraucht, s. Dīgha II S. 14.

Im Mahāvastu sind die Punkte 12 und 13 getrennt. Die Mutter aller Bodhisattven gebiert, wenn der zehnte Monat voll ist: *Sarveṣāṃ Bodhisatvānāṃ mātā pratipūrṇe daśame māse prajāyati* II 18, 7 = I 215, 10 (mit der Abweichung *mātaro . . . prasūyanti*). An der ersten Stelle, die im Mahāvastu von der Geburt eines Bodhisattva handelt, lauten die Worte, I 148, 1: *paripūrṇehi ca daśahi māsehi sarve Bodhisatvāḥ mātuḥ kukṣau prādurbhavanti dakṣiṇena pārśvena na ca taṃ pārśvaṃ bhidyate, na cātra kiṃcid vilambaṃ bhavati, jāta ity evaṃ bhavati.* Hinzugefügt ist hier, daß sie aus der rechten Seite der Mutter zum Vorschein kommen, daß die Seite dabei nicht gespalten wird und daß die Geburt sich nicht lange hinzieht, sondern das Kind auf einmal da ist. Daß der Muni ohne die Mutter zu verletzen, *mātaram abādhamāno,* durch die rechte Seite zum Vorschein kam, wird I 150, 5 auch in einem



Verse ausgesprochen, der in den beiden anderen Stellen des Mahāvastu nicht mitgeteilt ist. Dagegen wird an diesen II 20, 14 = I 218, 13 in anderen Versen erklärt, warum die rechte Seite der Mutter durch das Herauskommen des Bodhisattva nicht verletzt wird: Warum wird die rechte Seite nicht gespalten und entsteht kein Schmerz der Mutter des Jina, wenn sie den besten der Männer gebiert? In einer geistigen Gestalt *(manomayena rūpeṇa)* kommen die Tathāgatas zum Vorschein, deshalb wird die Seite nicht gespalten und entsteht kein Schmerz. Daß ferner die Mutter des Bodhisattva stehend gebiert, wird II 20, 9 ausgesprochen: *Na khalu punar Bodhisatvamātā Bodhisatvaṃ janeti śayānā niṣaṇṇikā vā yathānyāḥ striyo. Atha khalu Bodhisatvamātā sthitikā eva Bodhisatvaṃ saṃjaneti.* Diese Sätze fehlen an den beiden anderen Stellen. Aber der Vers *yaṃ tiṣṭhantī janaye vīraṃ* II 22, 8 steht auch I 220, 7.

Im Lalitavistara werden die meisten dieser Punkte gleichfalls erwähnt, wenn auch nicht in der prinzipiellen Formulierung zusammengefaßt. Der Bodhisattva wird *daśamāsakukṣigata* genannt, ed. Lefm. S. 73, 11, ed. Raj. M. S. 83, 5, und Adhyāya VII beginnt mit den Worten: *Iti hi bhikṣavo daśa māseṣu nirgateṣu Bodhisattvasya janmakālasamaye pratyupasthite* . . . ‖ Als zehn Monate vergangen waren, und die Zeit der Geburt des B. herangekommen war. ‖ Daß Māyā stehend gebar, spricht sich nur in dem Satze aus: *Atha Māyā devī gaganatalagateva vidyuddṛṣṭiṃ dakṣiṇaṃ bāhuṃ prasārya plakṣaśākhāṃ gṛhītvā salīlaṃ gaganatalaṃ prekṣamāṇā vijṛmbhamānā sthitābhūt.* ‖ Da streckte die Königin Māyā, wie eine am Himmel befindliche Blitzgottheit ihren Blick (entsendet), ihren rechten Arm aus, ergriff einen Zweig des Plakṣabaumes und stand nach dem Himmel blickend, sich streckend (?)[1]), aufrecht da. ‖ Daß der Bodhisattva aus der rechten Seite der Mutter zum Vorschein kam, besagt der Satz: *Sa paripūrṇānāṃ daśānāṃ māsānāṃ atyayena mātur dakṣiṇapārśvān niṣkramati sma,* ed. Lefm. S. 83, 9, ed. Raj. M. S. 95, 4. Daß die Mutter unverletzt blieb, wie vorher so nachher, besagt

1) Unsichere Übersetzung von *vijṛmbhamānā.* Der Verfasser des Lalitavistara stützt sich hier auf ein älteres Gedicht, das er nicht mitteilt, das sich aber im Mahāvastu findet, mit diesem Verbum: *Sā krīḍārtham upagatā pilakṣaśākhāṃ bhujāya avalambya | pravijṛmbhitā salīlā tasya yaśavato jananakāle* ‖ II 19, 17 = I 217, 16 (*sā parikilantakāyā drumasya śākhām*) = I 149, 16 (. . *plākṣāṃ śākhāṃ bhujebhir* . . *pravijṛmbhitā salīlaṃ*).

der Satz: *Iti hi bhikṣavo jāte Bodhisattve mātuḥ kukṣipārśvam akṣatam anupahatam abhavad yathā pūrvaṃ tathā paścāt,* ed. Lefm. S. 96, 3, ed. Raj. M. S. 109, 19.

Aśvaghoṣa erwähnt die zehn Monate nicht, wohl aber enthält der jedenfalls echte Vers I 25 die zuletzt besprochenen Angaben: Darauf war der günstige Puṣya(tag),[1]) und aus der Seite der durch die Gelübde geweihten Königin wurde ein Sohn geboren zum Heile der Welt, ohne Schmerz und ohne Krankwerden (der Mutter).||

In den zwei vorhergehenden Versen wird auch die Fahrt der Māyā nach dem Lumbinīparke erwähnt, und daß die Māyā (stehend) gebar, indem sie sich an einen Zweig hielt:

23. Die Königin ging einstmals mit ihren Frauen nach dem Lumbinī(Parke)| mit Erlaubnis des Königs, als ihr ein großes Gelüste darnach gekommen war.||

24. Als sie sich an einen Zweig hielt, der von der Last der Blüten herunterhing, | kam der Bodhisattva, indem er ihren Leib spaltete, schnell heraus.||

Beide Worte halte ich für unecht, da sie im Ślokaversmaß abgefaßt sind (nicht wie die andern in Upajāti), und weil die Geburt in dem echten Verse I 25 erzählt wird, vor dessen *tataḥ* der Verfasser die Geburt nicht schon einmal erzählt haben kann.

Daß Buddha im Lumbinī-Parke geboren worden ist, bin ich geneigt als eine Tatsache anzusehen, wie schon oben S. 4 bemerkt ist. Die spätere Ausschmückung weist mehr märchenhafte als mythische Züge auf. Nach der Nidānakathā (Jat. 1 S. 52, 8—27) wünscht Māyā, in der das Kind vollständig entwickelt ist *(paripuṇṇagabbhā),* nachdem sie es zehn Monate in ihrem Leibe getragen, ihre Verwandten in Devadaha-nagara zu besuchen. Der König läßt die Straße dahin festlich schmücken und die Königin in einer Sänfte mit großem Gefolge hinziehen. Zwischen Kapilavatthu und Devadaha-nagara lag der Lumbinī-Park. Die Bäume standen in voller Blüte, die Vögel sangen in den Zweigen, und der König hatte den Park wie den Garten Indra's schmücken lassen. Die Königin bekam Lust, in den Park zu gehen, um dort das Sāla-

1) Hier ist also der Tag, an dem der Vollmond im Sternbild Puṣya steht (Dez. Jan.), der Tag der Geburt: *tataḥ prasannaśca babhūva puṣyaḥ.* Im Mahāvastu und im Lalitavistara wird derselbe Tag als der Tag der Empfängnis bezeichnet. Das Schwanken dieser astronomischen Daten spricht gegen ihre tiefere Bedeutung und gegen die Velleitäten, legendarische Züge auf astrale Vorgänge zurückführen zu wollen.



baumspiel zu spielen. Sie sucht den Zweig eines Sālabaumes zu fassen, und dieser beugt sich zu ihr nieder. Da schüttelten sie die Geburtswehen. Die Leute umgaben sie mit einem Vorhang *(sāni)* und zogen sich dann zurück. Die Geburt erfolgte, während sie aufrecht stand, indem sie sich an dem Zweige festhielt.[1])

In Mahāvastu und Lalitavistara spielt die Götterwelt mehr herein und geht die märchenhafte Übertreibung noch weiter. Von der Absicht der Māyā, die Verwandten in Devadahanagara besuchen zu wollen, verlautet hier nichts.

Das Mahāvastu erzählt die Geschichte mit den Versen eines älteren Gedichtes, hier und da ist ein Satz in Prosa eingeschoben. Aus dem Gedichte wird nur an der ersten Stelle, I 148, 4, auch der Anfang der Geschichte gegeben. Māyā bittet den Suddhodana, ihr einen Wagen anspannen zu lassen und die nötige Bedeckung zu geben, sie habe das Verlangen, in den Park zu gehen. Der König läßt ein ganzes Heer, Elefanten, Reiter, Fußgänger, zusammenrufen. — Das ist wohl dem Verfasser des Mahāvastu später zuviel gewesen. Er hat I 215, 11 diese ersten Verse weggelassen und läßt den König zu den Beamten (*amacca*) sagen: Ich will mit dem Harem in den Park Padmavana ziehen, zum Spiel (*krīḍārtham*). Wieder anders ist der Anfang II 18, 7 gestaltet. Vom Śākya Subhūti wird dem Könige gemeldet: „Die Königin soll kommen, sie wird hier gebären.“ Der König antwortet: „Sie wird kommen und das Sālabhañjaka spielen.“ — Dann stimmen alle drei Stellen darin überein, daß der König befiehlt, den Park Lumibinīvana (oder Padminīvana) zurechtzumachen und zu schmücken wie Indra's Götterhain (I 149, 3–6, I 215, 14 bis 216, 2 = II 18, 10–17). — An der zweiten und dritten Stelle wird darauf in einer Zeile Prosa und in sieben Versen erzählt, daß sich auch Götter und Göttinnen an dieser Ausschmückung des Parkes beteiligten (I 216, 3–17 = II 18, 18 bis 19, 14). Dies fehlt an der ersten Stelle, dafür erwähnt diese in drei Versen ausdrücklich, daß die Befehle des Königs alsbald ausgeführt wurden, daß Māyā und ihr Gefolge die Wagen bestiegen, und daß das festlich geschmückte Heer in Glanz mitmarschierte (I 149, 7–12). — Dann folgen, mit *avagāhya* beginnend, fünf Verse, in denen alle drei Stellen über-

1) Bildliche Darstellungen bei FOUCHER, L'Art Gréco-Bouddhique I S. 301 ff., GRÜNWEDEL, Mythol. des Buddhismus S. 16.

einstimmen: Die Königin ergeht sich in dem Parke mit ihren Freundinnen. Zum Spiele (I 149, 15 und II 19, 17), oder weil sie müde geworden ist (I 217, 16), hängt sie sich mit dem Arme an den Zweig eines Plakṣabaumes und steht gestreckt da, zur Zeit der Geburt des Ruhmreichen. Göttinnen kommen herbei, sagen zu ihr: „Du wirst heute einen göttlichen Knaben gebären, den Vernichter von Alter und Krankheit", sie sprechen ihr Mut zu[1]) und bieten ihre Dienste an. An der zweiten Stelle, in der Lebensbeschreibung des Buddha Dīpaṃkara, ist nach dem ersten dieser fünf Verse ein Stück in Prosa eingefügt, I 217, 3—15, mit einer Variation der Erzählung. Die Königin und ihre Freundinnen fahren auf einem Teiche in Kähnen (*nāvāyānehi*). Sie wünscht auszusteigen, da erhebt sich durch die Kraft des Bodhisattva eine Insel aus dem Teiche. Sie betritt diese Insel. Die Erzählung wird dann ungeschickterweise durch zwei allgemeine Sätze unterbrochen, daß die Mutter des Bodhisattva stehend gebiert, und daß sie ihn ohne jede Verunreinigung gebiert. — Im letzten Teile der Erzählung stimmen die zweite und dritte Stelle ziemlich genau überein, nur daß II 20, 9 zwei Zeilen Prosa mehr eingeschoben sind. Die vier Welthüter kamen herbei mit himmlischen Decken (*praveṇi*) in den Händen. Alle Götter umstehen die Königin in der Luft mit Kränzen und wohlriechenden Stoffen in den Händen. Sie gebiert den Bodhisattva stehend. Dieser kommt, wie alle Bodhisattven, aus der rechten Seite heraus, mit vollem Bewußtsein, in einer geistigen Gestalt (*manomayena rupeṇa*), daher er die Seite der Mutter nicht verletzt. In beiden Versionen ist aus dem Gedichte gerade der Vers, der alle diese Punkte kurz zusammenfaßt, ausgelassen. Die erste Stelle hat diesen Vers, I 150, 5: *Mātaram abādhamāno prādurbhūto manāpo Māyāye | dakṣiṇapārśvena muniḥ susaṃprajāno paramavādī.* || Ohne die Mutter zu verletzen kam zum

1) Zwischen diesen Versen des Mahāvastu und einem Gedichte des Lalitavistara finden sich hier wörtliche Anklänge: *Adya jarāvyādhimathanaṃ janayiṣyasi amaragarbhasukumāraṃ | devī divi bhuvi mahitaṃ hitaṃ hitakaraṃ naramarūṇāṃ || mā khalu janaya viṣādaṃ parikarma vayaṃ tavaṃ kariṣyāmaḥ | yaṃ kartavyam udīraya dṛśyatu kṛtam eva tat sarvaṃ* || Mah. II 20, 1; *tasmi kṣaṇi upetya tāṃ Lumbinīṃ Māyādevy abruvan Mā khu jani viṣādu, tuṣṭā bhavopasthāyikās te vayaṃ || Bhaṇa hi kiṃ karaṇīyu, kiṃ kurmahe, kena kāryaṃ ca te, vayaṃ tava susamarthopasthāyikā premabhāvasthitāḥ* || Lal. ed. Lefm. S. 91, 16.

Vorschein der Liebling der Māyā aus der rechten Seite, der Weise, vollbewußt, der beste Verkünder. ‖ Mit einem letzten Verse, in dem von dem Glanze die Rede ist, der bei dem Zumvorscheinkommen des Bodhisattva aufflammt, schließt die erste Stelle, ohne die weitere Ausführung der beiden anderen Stellen.[1])

Im Lalitavistara ist die Ausfahrt nach dem Lumbinīvana am ausführlichsten behandelt, ed. Lefmann S. 78, 1 bis S. 83, 11, ed. Rāj. M. S. 88, 15 bis S. 95, 7. Als Māyā wußte, daß die Zeit der Geburt gekommen sei, ging sie in der dritten Nachtwache zu König Śuddhodana und sprach ihm ihr Verlangen aus, nach dem Lumbinī-Parke zu gehen. Ihre Worte sind schon in den hier eingelegten Versen eines Gedichtes gegeben. In dieser poetischen Darstellung wird dann weiter die Fahrt mit märchenhafter Übertreibung ihrer Vorbereitung und ihres Pompes geschildert. Auch hier wird ein gewaltiges Heer zur Begleitung aufgeboten, wie Mahāvastu II 148, 10. Noch über das Mahāvastu hinausgehend ist, daß die vier Welthüter den Wagen fahren, Indra die Reinigung der Straße besorgt, Brahmā voranschreitet, um Bösewichter abzuwehren. Kein Wesen in den drei Welten könnte solche Ehrung ertragen, es würde sein Leben verlieren, aber dieser Übergott (*atideva*) verträgt jede Ehrung. Nach diesem letzteren Verse beginnt die Prosa. Der glänzende Zug wird geschildert, mit noch mehr Übertreibung. Māyā ist von 84000 Pferden und Wagen, 84000 Elefanten und Wagen usw. umgeben, neben vielen Tausenden von Töchtern der Śākya und Verwandten des Königs bilden auch viele Tausende verschiedener Götter ihr Gefolge. Der Lumbinī-Park ist von den Göttern geschmückt. Māyā ging in dem Park umher von Baum zu Baum und kam an einen gewaltigen, herrlich geschmückten Plakṣabaum mit an Farbe dem Halse der Pfauen vergleichbarem grünen Rasen um ihn herum. Der Baum beugt sich zu ihr herab, durch die Macht des Bodhisattva. Māyā ergriff einen Zweig und stand, sich streckend, aufrecht da (vgl. S. 121).

---

1) Bei der Vergleichung dieser drei Stellen tut man einen Einblick in die Arbeitsweise des Verfassers des Mahāvastu. Allen drei Stellen liegt dieselbe Dichtung zugrunde. Der Verfasser des Mahāvastu scheint nicht aus einer Handschrift abgeschrieben, sondern aus dem Kopfe aufgezeichnet zu haben, indem er dabei, wie es ihm gerade gut schien, bald einige Verse mehr, bald einige weniger gab und die Verse durch Prosa unterbrach.



Sechzig hunderttausend Apsarasen dienen ihr. Der Bodhisattva kam aus ihrer rechten Seite heraus, mit vollem Bewußtsein, ohne jede Verunreinigung.

14 und 15. *Yadā Ānanda, Bodhisatto mātu kucchismā nikkhamati, devā paṭhamaṃ paṭigganhanti pacchā manussā ti.* ‖ Wenn der B. aus dem Leibe der Mutter heraustritt, nehmen ihn zuerst Götter in Empfang, dann erst Menschen. ‖

Yadā, Ānanda, Bodhisatto mātu kucchismā nikkhamati, appatto va Bodhisatto paṭhaviṃ hoti, cattāro nan devaputtā paṭiggahetvā mātu purato ṭhapenti: Attamanā devī hohi, mahesakkho te putto upapanno ti. ‖ Wenn der B. aus dem Leibe der Mutter heraustritt, erreicht der B. nicht den Erdboden, vier Göttersöhne nehmen ihn in Empfang und stellen ihn vor die Mutter: „Sei beglückt, o Königin, einen großmächtigen Sohn hast du bekommen!" M., D. ‖

Die Nidānakathā lehnt sich im Wortlaut an: *Taṃ khaṇaṃ yeva cattāro pi suddhācittā Mahābrahmāno suvaṇṇajālaṃ ādāya sampattā, tena suvaṇṇajālena Bodhisattaṃ sampaṭicchitvā mātu purato ṭhapetvā Attamanā devi hohi, mahesakkho te putto uppanno ti āhaṃsu.* ‖ In demselben Augenblicke waren auch vier reingesinnte Mahābrahmen[1]) mit einem Netze von Gold da, mit dem Netze von Gold nahmen sie den B. in Empfang, stellten ihn vor die Mutter hin und sprachen: „Sei beglückt, o Königin, ein großmächtiger Sohn ist dir geboren!" Jāt. I 52. ‖

Im Mahāvastu finden wir diese Punkte in einem Gedichte erst nach den sieben Schritten usw. erwähnt: *Saṃpatijāte Sugate devā prathamaṃ Jinaṃ pratigṛhṇe* | *paścāccainaṃ manuṣyā anativaraṃ anke dhārensuḥ.* ‖ Als der Sugata geboren war, nahmen Götter den Jina zuerst in Empfang, und erst nachher hielten Menschen den Unübertrefflichen auf dem Schoß, II 22, 14 und 16, I 220, 13 und 15. ‖

Auch im Lalitavistara beobachten wir Anklänge an den alten Wortlaut: *Aparigṛhītaḥ khalu punar Bodhisattvaḥ kenacin manuṣyabhūtena, atha tarhi Bodhisattvaṃ devatāḥ prathamataraṃ pratigṛhṇanti sma.* ‖ Nicht in Empfang genommen aber wurde der B. von irgend Jemandem, der Mensch war, sondern den B. nahmen zuerst Gottheiten in Empfang, ed. Lefm. S. 83, 17, ed. Rāj. M. S. 95, 14. ‖ Zuvor

1) Gemeint sind Götter aus dem Himmel des Mahā-Brahmā, vgl. *Brahmā Sahāpatir Brahmakāyikāśca devaputrāḥ*, Lal. ed. Lefm. S. 83, 16.



war schon gesagt: *Tasmin khalu punar bhikṣave samaye Śakro devānām indro Brahmā ca Sahāpatiḥ purataḥ sthitāv abhūvatāṃ, yau Bodhisattvaṃ paramagauravajātau divyakāśikavastrāntaritaṃ sarvāngapratyangaiḥ smṛtau saṃprajñau pratigṛhṇāte sma.* || Zu dieser Zeit aber hatten sich Śakra, der König der Götter, und Brahmā Sahāpati vor (sie) hingestellt, die in sie überkommender höchster Ehrfurcht den in himmlische Seidengewänder gehüllten B. . . .[1]) in Empfang nahmen, ed. Lefm. S. 83, 12, ed. Rāj. M. S. 95, 8. ||[2])

In Aśvaghoṣa's Buddhacarita wird dieser Punkt in zwei Versen erwähnt, I 27 und 28:

Sowie er geboren war, nahm ihn, den wie eine Säule von Gold gelblichen, freudig der Tausendäugige sanft in Empfang, | zugleich mit Mengen von Mandāra-blumen fielen zwei Wasserströme vom Himmel auf sein fleckenloses Haupt. ||

Von den Ersten der Götter herumgetragen, sie färbend mit den Strahlennetzen seines Körpers, | besiegte er den auf dem Netze der Abendwolken thronenden jungen König der Gestirne an Schönheit. ||

Den ersten dieser Verse (I 27) halte ich für interpoliert, da sein Versmaß (Vasantatilakā) von dem der übrigen Verse dieses Abschnittes abweicht, und weil die zwei Wasserströme erst I 35 an ihrem Platze sind.

16. *Yadā Ānanda Bodhisatto mātu kucchismā nikkhamati, visado va nikkhamati, amakkhito uddena*[3]) *amakkhito semhena amakkhito ruhirena amakkhito kenaci asucinā suddho visado. Seyyathā pi Ānanda maniratanaṃ kāsike vatthe nikkhittaṃ neva maṇiratanaṃ kāsikaṃ vatthaṃ makkheti nāpi kāsikaṃ vatthaṃ maṇiratanaṃ makkheti — taṃ kissa hetu, ubhinnaṃ suddhattā — evam eva kho Ānanda yadā Bodhisatto mātu kucchismā nikkhamati, visado va nikkhamati* usw. || Wenn der B. aus dem Leibe der Mutter herauskommt, kommt er rein heraus, nicht beschmutzt durch Wasser, nicht beschmutzt durch Schleim, nicht beschmutzt durch Blut, nicht beschmutzt durch irgend etwas Unreines, sauber, rein. Wie ein Juwel, das in ein Gewand von Benares eingesetzt ist, weder beschmutzt das Juwel das Gewand aus Benares, noch beschmutzt das Gewand aus Benares das Juwel — aus welchem Grunde dies? infolge der

---

1) Die nicht übersetzten Worte sind hier nicht recht am Platze: „mit allen Haupt- und Nebengliedern" bezieht sich auf den B., aber auch *smṛta* und *saṃprajña* sind sonst Epitheta des B., während sie hier dem Śakra und Brahmā beigelegt sind.

2) Bildliche Darstellungen bei FOUCHER, L'Art Gréco-Bouddhique I 303.

3) Dafür im Mahāvastu I 217, 13 *pittena.*

Reinheit beider —, ebenso kommt der B., wenn er aus dem Leibe der Mutter herauskommt, rein heraus usw., M., D. ‖

Denselben Vergleich bringt auch die Nidānakathā: *Yathā pana aññe sattā mātu kucchito nikkhamantā paṭikkūlena asucinā makkhitā nikkhamanti, na evaṃ Bodhisatto. Bodhisatto pana dhammāsanato otaranto dhammakathiko viya nisseṇito otaranto puriso viya ca dve ca hatthe dve ca pāde pasāretvā ṭhitako mātukucchisambhavena kenaci asucinā amakkhito suddho visado kāsikavatthe nikkhittamaṇiratanaṃ viya jotanto mātu kucchito nikkhami.* ‖ Wie aber andere aus dem Mutterleib herauskommende Wesen durch unangenehmes Unreine beschmutzt herauskommen, verhält es sich nicht so mit dem B. Vielmehr kam der B. wie ein von der Lehrkanzel herabsteigender Verkünder der Lehre und ein von einer Stiege herabsteigender Mann dastehend, nachdem er die zwei Hände und die zwei Füße vorgestreckt hatte, aus dem Mutterleibe heraus, nicht beschmutzt durch irgend etwas Unreines, das im Mutterleibe seinen Ursprung hat, sauber, rein, glänzend wie ein in ein Gewand aus Benares eingesetztes Juwel, Jāt. I S. 52 und 53. ‖

Im Mahāvastu ist in einem Gedichte ein anderer Vergleich gebraucht: *amrakṣitā garbhamalena gātrā jātaṃ jale pankajam uttamaṃ vā.* ‖ Nicht beschmutzt sind die Glieder durch Unreinigkeit des Mutterleibes, ein im Wasser entstandener herrlicher Lotus! II 24, 1 = I 221, 14. ‖ Prinzipiell ist dieser Punkt ausgesprochen in der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara, mit Anklängen an das Pāli: *Na khalu Mahā-Maudgalyāyana Bodhisatvamātā Bodhisatvaṃ pittena vā śleṣmeṇa vā rudhireṇa vā anyatarānyatareṇa vā aśucinā-pariśuddhaṃ janeti, atha khalu ucchāditasnāpitaviśadagātraṃ yeva Bodhisatvaṃ janeti.* ‖ Nicht gebiert die Mutter des B. den B. durch Galle oder Schleim oder Blut oder irgend etwas anderes Unreine verunreinigt, sondern sie gebiert den B. mit abgeriebenen, gebadeten reinen Gliedern, I 217, 12. ‖

Der Lalitavistara erwähnt diesen Punkt weniger ausführlich: *sa paripūrṇānāṃ daśānāṃ māsānām atyayena mātur dakṣiṇapārśvān niṣkramati sma, smṛtaḥ saṃprajānann, anupalipto garbhamalair yathā nānyaḥ kaścid ucyate 'nyeṣāṃ garbhamala iti.* | Nach Verlauf voller zehn Monate kam er aus der rechten Seite der Mutter heraus, sich erinnernd, bewußt, nicht beschmutzt von den Unreinigkeiten einer Leibesfrucht, wie kein anderer, bei anderen wird von Un-

reinigkeit der Leibesfrucht gesprochen (?), ed. Lefmann S. 83, 9, ed. Rāj. M. S. 95, 4. ‖ Buddha prophezeit S. 87, 9 (ed. Lefm.), daß ungläubige Mönche einst sagen würden: Sehet ihr dieses Ungereimte[1]), der Bodhisattva, der im Mutterleib mit Kot, Urin und Schleim in Berührung gekommen ist (*uccāraprasāvamaṇḍoparimiśrasya*), hatte solche Macht! Und der war, aus der rechten Seite des Mutterleibes herauskommend, nicht beschmutzt von der Unreinigkeit der Leibesfrucht (*anupalipto garbhamalena*)!

17. *Yadā Ānanda Bodhisatto mātu kucchismā nikkhamati, dve udakassa dhārā antalikkhā pātubhavanti, ekā sītassa ekā uṇhassa, yena Bodhisattassa udakakiccaṃ karonti mātu cā ti.* ‖ Wenn der B. aus dem Leibe der Mutter herauskommt, erscheinen zwei Wasserströme aus der Luft, der eine von kaltem, der andere von warmem, womit sie an dem B. die Abwaschung vornehmen und an der Mutter, M., D. ‖ Ähnlich in der Nidānakathā: *Evaṃ sante pi Bodhisattasya ca Bodhisattamātuyā ca sakkāratthaṃ ākāsato dve udakadhārā nikkhamitvā Bodhisattassa ca mātu cassa sarīre utuṃ gāhāpesuṃ.* ‖ Obwohl es so war (d. i. obwohl der B. rein aus dem Mutterleibe herauskam), kamen doch zur Ehrung des B. und der Mutter des B. zwei Wasserströme aus der Luft und ließen dem B. und seiner Mutter das Ordnungsgemäße (?) zuteil werden, Jāt. I S. 53, 5. ‖

Im Buddhacarita des Aśvaghoṣa entspricht der Vers I 35: *khāt prasrute candramarīciśubhre dve vāridhāre śiśiroṣṇavīrye* | *śarīrasaukhyārtham anuttarasya nipetatur mūrdhani tasya saumye.* ‖ Aus dem Himmel hervorgeflossen, glänzend wie die Strahlen des Mondes, fielen zwei Wasserströme mit kühler und mit warmer Kraft | zum Wohlbehagen des Körpers auf das liebe Haupt dieses Allerhöchsten hernieder. ‖ Die zwei Wasserströme, die auf sein fleckenloses Haupt vom Himmel niederfallen, werden schon vorher, I 27, in einem Verse erwähnt, den ich für interpoliert halte, wie schon S. 127 begründet ist. Der Wortlaut ist fast derselbe: *tasya mūrdhni khān nirmale ca vinipetatur ambudhāre,* I 27.

Im Mahāvastu fehlt in einem ersten Gedichte die Angabe, daß die zwei Wasserströme aus der Luft kamen: *Saṃpratijāte Sugate jñātī udakārthikā vidhāvensuḥ* | *atha purato udupānā pūrā mukhato viṣyandensuḥ* ‖ *duve vāridhārā udgami ekā śītasya ekā uṣṇasya* |

1) Bei Lefm. S. 87, 16 *apūjyamānaṃ*, bei Rāj. M. S. 100, 3 *ayogyatamaṃ*.

yatra snapayensu Sugataṃ vigrahaṃ iva jātarūpasya. ‖ Als der Sugata geboren war, liefen die Verwandten fort, nach Wasser verlangend, da flossen vor ihnen aus einem Brunnen Wassermassen heraus. Zwei Wasserströme kamen hervor, einer von kaltem, einer von warmem, darin sie den Sugata badeten wie eine Statue von Gold[1]) (er war so rein wie eine solche), II 23, 4 = I 220, 19. In einem zweiten Gedichte aber wird gesagt, daß sie aus der Luft kamen: *duve vāridhārā nabhe udgamensu,* II 24, 20 = I 222, 12.

Im Lalitavistara wird dazu noch angegeben, wer diese zwei Wasserströme entstehen ließ: *Nandopanandau ca nāgarājānau gaganatale 'rdhakāyau sthitvā śītoṣṇe dve vāridhāre 'bhinirmitvā Bodhisattvaṃ snāpayataḥ sma.* ‖ Die Schlangenkönige Nanda und Upananda mit halbem Leibe[2]) am Himmelsgewölbe befindlich, schufen zwei Wasserströme, einen kalten und einen warmen, und badeten den B., ed. Lefm. S. 83, 21, ed. Rāj. M. S. 95, 19. Dasselbe steht in einem weiterhin eingefügten Gedichte, das zu den Quellen für die Prosa gehört: *api ca uragarājā śītoṣṇe dve*[3]) *vāridhāre śubhe vyamuñcatāntarīkṣe sthito . .* | und der Schlangenkönig ließ zwei schöne Wasserströme fließen, einen kalt und einen warm, im Luftraum stehend, ed. Lefm. S. 93, 3, ed. Rāj. M. S. 106, 5.[4])

18. *Sampatijāto Ānanda Bodhisatto samehi pādehi patiṭṭhahitvā uttarābhimukho sattapadavītihāre gacchati, setamhi chatte anubhīramāne sabbā ca disā viloketi āsabhiṃ ca vācaṃ bhāsati: Aggo 'ham asmi lokassa, seṭṭho 'ham asmi lokassa.* ‖ Nachdem der B., soeben geboren, sich mit gleichen Füßen fest hingestellt hat, geht er im Wechsel von sieben Schritten nach Norden und schaut, indem der weiße Sonnenschirm (über ihm) gehalten wird, nach allen Himmelsgegenden aus und spricht mit stiergleicher Stimme: „Ich bin der Erste der Welt, ich bin der Beste der Welt!" M., D. ‖[5])

Auch hier wieder hat die Nidānakathā zum Teil den alten Wortlaut beibehalten: *Manussānaṃ hatthato muccitvā pathaviyaṃ*

---

1) Vgl. oben S. 118.

2) So werden in den bildlichen Darstellungen die in der Luft schwebenden, gleichsam aus dem Himmel herausguckenden Götter dargestellt.

3) Lefm. gibt *śītoṣṇadve* (auch in der Prosastelle) und am Ende *sthitāḥ*.

4) Bildliche Darstellungen bei Foucher a. a. O. I 309.

5) Die sieben Schritte bei Foucher a. a. O. I 305. Auch *chattra* und *cāmara* fehlt in diesen bildlichen Darstellungen nicht.

patiṭṭhāya puratthimadisaṃ olokesi . . . Evaṃ catasso disā ca catasso anudisā ca heṭṭhā uparīti dasa pi disā anuviloketvā attano sadisaṃ adisvā, ayaṃ uttarā disā ti sattapadavītihārena agamāsi Mahā-Brahmunā setacchattaṃ dhāriyamāno Suyāmena vālavījaniṃ aññehi ca devatāhi sesarājakakudhabhaṇḍahatthāhi anugammamāno, tato sattamapade ṭhito Aggo 'ham asmi lokassā ti ādikaṃ āsabhiṃ vācaṃ nicchārento sīhanādaṃ nadi. ‖ Nachdem er sich von der Hand der Menschen frei gemacht, auf die Erde getreten war, schaute er nach der östlichen Gegend aus . . . Nachdem er so nach den vier Himmelsgegenden, den vier Zwischengegenden, nach unten, nach oben, also nach den zehn Himmelsgegenden ausgeschaut und seinesgleichen nicht gesehen, ging er (mit den Worten) „Dies ist die nördliche Gegend" im Wechsel von sieben Schritten, indem er durch den großen Brahmā den weißen Sonnenschirm, durch Suyāma den Wedel gehalten bekam[1]), und indem ihm andere Gottheiten mit den übrigen Zeichen der Königswürde in den Händen folgten; darauf bei dem siebenten Schritte still gestanden, ließ er das Löwengebrüll ertönen, indem er die stiergleiche Rede von sich gehen ließ, die mit den Worten beginnt: „Ich bin der Erste der Welt!" M., D. ‖

Auch das Mahāvastu gibt hier unverkennbar die alte Fassung wieder: *Saṃpratijāto Sugato samehi pādehi dharaṇim avatiṣṭhe* | *sapta ca padāni agamā sarvāṃ ca diśāṃ viloketi* ‖ *taṃ cāsya caṃkramantaṃ anvāgami vījanaṃ ca cchatraṃ ca* | *mā varaviduno kāye daṃśā maśakā ca nipatensuḥ.* ‖ Eben geboren, stellte sich der Sugata mit gleichen Füßen auf den Erdboden und ging sieben Schritte, und schaut nach allen Himmelsgegenden aus. Dem Dahinschreitenden folgten sein Fächer und Sonnenschirm nach, damit nicht Bremsen und Mücken auf den Körper des besten Wissenden niederflögen, II 22, 10 = I 220, 9.

An einer vorausgehenden Stelle mit anderen Versen wird auch der Grund der sieben Schritte angegeben, der Prosasatz stützt sich auf diese Verse:

---

1) Die Worte *Mahā-Brahmunā setacchattaṃ dhāriyamāno* usw. entsprechen dem Loc. abs. *setamhi chatte anubhīramāne* in M. und D. Wörtlich müßte man wohl übersetzen: von Brahmā den weißen Sonnenschirm halten gemacht werdend. In den bildlichen Darstellungen halten weder der Knabe noch Brahmā oder Indra selbst den Sonnenschirm und den Wedel: sie schweben in der Luft oder eine andere Figur hält sie.

Bodhisatvo garbhāvāsapariśrānto sapta padāni kramati ||
Jātamātro ca vikrame sapta vikramate bhuvi | *diśām ca praviloketi*
mahāhāsam ca ūhati ||
atra kim kāraṇam uktam yam sapta kramate kramān | *na ca aṣṭa*
na ca ṣaṣṭi atra āgamanam śṛṇu ||
garbhāvāsapariśrānto sarvalokahito muniḥ | *paścimo garbhāvāso yam*
atha vegena prakrami ||
tam tu saptapade nyaste devasamghābhilīyata | *sahasā lokapālebhyo*
aṃkena dhāriye muniḥ. ||

Der B. schreitet vom Aufenthalt im Mutterleibe ermüdet sieben Schritte. (Es folgen die Verse): Sowie er geboren, schreitet er sieben Schritte auf der Erde. Und er blickt nach den Himmelsgegenden und schlägt ein großes Lachen auf. Warum wird hier gesagt, daß er sieben Schritte schreitet, und nicht acht und nicht sechzig? Vernimm den Hergang hier. Vom Aufenthalt im Mutterleibe war der der ganzen Welt wohlgesinnte Weise ermüdet; weil es der letzte Aufenthalt in einem Mutterleibe war, schritt er da mit Schnelligkeit vor. Als er aber zum siebenten Male den Fuß niedergesetzt, schmiegte sich an ihn die Götterschar, mit Gewalt wurde er von den Welthütern auf dem Schoße gehalten, II 20, 18 ff. = I 218, 17 ff. (ohne den ersten Satz in Prosa).[1] — Die sieben Schritte, der Sonnenschirm, der Wedel werden auch in dem mit *Eṣā prasūṣyati* (II 24, 5 = I 221, 18) beginnenden Gedichte erwähnt: Nachdem

1) Bei dieser naiven Erklärung erscheint die Siebenzahl als zufällig. Die Sieben ist eine beliebte Zahl, vgl. das Pet. Wtb. unter *saptan*. Mancher wird geneigt sein, an die schon aus dem Veda bekannten drei Schritte des Viṣṇu zu denken, aber der Verfasser des alten Gedichtes hat nicht daran gedacht, denn er fragt nur, warum nicht acht, nicht sechzig. Im Buddhacarita I 33 knüpft sich an die Siebenzahl der Schritte ein Vergleich Buddha's mit dem Gestirn der sieben Ṛṣis an: *padāni sapta saptarṣitārāsadṛśo jagāma*. Aus diesem Vergleiche etwa zu schließen, daß Buddha astraler Natur sei, halte ich für logisch unberechtigt. Ein merkwürdiges Korrelat zu Buddha's sieben Schritten sind die sieben Schritte der Braut im Hochzeitsritual der Gṛhyasūtren: *Athainām aparājitāyām diśi sapta padāny abhyutkrāmayatīṣa ekapady ūrje dvipadī rāyasposāya tripadī māyobhavyāya catuṣpadī prajābhyaḥ pañcapady ṛtubhyaḥ ṣaṭpadī sakhā saptapadī bhava sā mām anuvratā bhava.* || Dann läßt er sie nach der nordöstlichen Himmelsgegend sieben Schritte hinausschreiten (indem er sagt:) Zum Safte sei einschrittig, zur Kraft zweischrittig, zur Reichtumsmehrung dreischrittig, zum Wohlsein vierschrittig, zu Nachkommen fünfschrittig, zu den Jahreszeiten sechsschrittig, als Freund sei siebenschrittig, so sei mir ergeben! Aśv. Gṛhy. I 7, 19, Pārask. I 8, 1, Śāṅkh. I 14, Mānava I 11, 18, Kauś. 76, 21; Ind. Stud. V 320.



der Weise kaum geboren im Geschlechte der Śākya sieben Schritte hier geschritten, nach den Himmelsgegenden geblickt hatte, lachte er auf: „Dies ist jetzt das eine letzte Dasein!" In der Luft aber ein leuchtender Sonnenschirm mit herrlichsten Edelsteinen und Perlen, in höchstem Glanze leuchtend, an einer hin und her bewegten Guirlande von Mandārava-Blumen hielten (ihn) viele Götter in der Luft. Den an Farbe der Muschel der eben aufgegangenen Sonne gleichen (*sabālārkaśaṃkhapratīkāśavarṇam*, vgl. *chatraratanaṃ* .. *śaśiśaṃkhatalopamaṃ* I 116, 10) Sonnenschirm von Gold hielten sie in der Luft, dann schwenkten sie hervorgeschleuderte Fächer; nachdem sie (sie) ergriffen, befächelten sie den Jina.

Im Lalitavistara finden sich diese Dinge an mehreren Stellen erwähnt. Zuerst ed. Lefm. S. 84, 2, ed. Raj. M. S. 96, 2: *Antarikṣe ca dve cāmare ratnacchatraṃ ca prādurbhūtaṃ* | *sa tasmin mahāpadme sthitvā caturdiśam avalokayati sma* | *caturdiśam avalokya siṃhāvalokitaṃ mahāpuruṣāvalokitaṃ vyavalokayati sma.* || In der Luft kommen zwei Büffelschwänze und ein Sonnenschirm mit Juwelen zum Vorschein. Nachdem er sich auf den großen Lotus (der nach seiner Geburt aus der Erde hervorgesprossen war) gestellt hatte, blickte er nach den vier Himmelsgegenden usw. || Dann folgt noch auf derselben Seite eine ausführlichere Stelle, ed. Lefm. S. 84, 15 bis S. 85, 10. Hier wird durchgeführt, daß er nach jeder Himmelsgegend sieben Schritte ging und dabei einen an ihre Namen anknüpfenden Ausspruch tat. Der Anfang lautet: . . . *aparigṛhīto Bodhisattvaḥ pūrvāṃ diśam abhimukhaḥ sapta padāni prakrāntaḥ* | *Pūrvaṃgamo bhaviṣyāmi sarveṣāṃ kuśalamūlānāṃ dharmāṇām* | *Tasya prakramata upary antarikṣe 'parigṛhītaṃ divyaśvetavipulachatraṃ cāmaraśubhe* (?)[1]) *gacchantam anugacchanti sma.* || Ohne gehalten zu werden (von Göttern oder Menschen) schritt der B. sieben Schritte nach der östlichen Himmelsgegend: „Ich werde vorangehend sein für alle im Heilvollen wurzelnden Zustände" (vgl. *pūrva* und *pūrvaṃgama*). Über dem Vorwärtsschreitenden, in der Luft, folgen dem Gehenden ein himmlischer weißer gewaltiger Sonnenschirm, ohne daß er gehalten ist, und zwei schöne Büffelschwänze. || Die Worte, die er spricht, nachdem er die sieben Schritte nach der west-

1) Für *śubhacāmare*? Vgl. jedoch den weiter unten S. 135 angeführten Vers, ed. Lefm. S. 94, 1.

lichen Himmelsgegend geschritten ist, verdienen noch hervorgehoben zu werden, da die ersten zwei Sätze denen der Pāli-Texte entsprechen, der dritte dem S. 133 aus dem Mahāvastu übersetzten Satze *ayaṃ dānim eko bhavo paścimo tti* entspricht: *Ahaṃ loke jyeṣṭho 'haṃ loke śreṣṭhaḥ, iyaṃ me paścimā* (vgl. vorher *paścimāṃ diśam abhimukhaḥ*) *jātiḥ, kariṣyāmi jātijarāmaraṇaduḥkhasyāntam.* ‖ Ich bin der Vornehmste in der Welt, ich bin der Beste in der Welt, dies ist meine letzte Geburt, ich werde Geburt, Alter und Tod ein Ende machen. ‖ Überall kommt bei aller Variation auch traditioneller textlicher Zusammenhang zum Vorschein. Im Lalitavistara selbst können wir die Tradition ein Stück rückwärts verfolgen, denn in den, ed. Lefm. S. 91, 15 ff., ed. Rāj. M. S. 104, 12 ff. eingelegten älteren Gedichten[1]), die als eine Quelle der Prosa anzusehen sind, finden sich alle diese Angaben, nur stehen die Verse insofern noch auf einem älteren Standpunkte, als sie den Bodhisattva nur einmal die sieben Schritte schreiten lassen: *Kṣipanti marutaḥ puṣpaṃ jāte 'smin naranāyake | krama saptapadāṃ vīraḥ kramate balavīryavān.* ‖ Die Götter werfen Blumen, als dieser Führer der Männer geboren war; der starke Held schreitet sieben Schritte, ed. Lefm. S. 93, 10. ‖ Der nach der Geburt des Bodhisattva emporgesprossene große Lotus (ed. Lefm. S. 83, 19), auf dem stehend er nach den vier Himmelsgegenden sieht (S. 84, 3), ehe er die sieben Schritte geht, findet sich S. 92, 18: *padmu ruciracitru abhyudgato, yatra cakrāṅkacitrebhiḥ padbhyāṃ sthito 'pi nāyakaḥ | sapta pada kramitva brahmasvaro muñci ghoṣottamam, jarāmaraṇavighāti vaidyottamo bheṣyi sattvottamaḥ.* ‖ Ein hellglänzender Lotus erhob sich, auf dem der Führer mit dem durch das Radmal gezeichneten Füßen stand; nachdem er sieben Schritte geschritten, ließ er den Brahmaton erklingen, den höchsten der Laute: „Der Vernichter von Alter und Tod, der beste der Ärzte werde ich sein, das höchste der Wesen. ‖ Dasselbe wird S. 93, 16 mit Variation noch einmal gesagt, und daran schließen sich dann die anderen Aussprüche: *Vyavalokayitvā ca viśālado diśāṃ* (*viśārado diśas,* Raj. M. S. 106, 18) *tato girāṃ muñcati arthayuktāṃ | Jyeṣṭho 'haṃ sarvalokasya śreṣṭho loke*

1) Wie nicht nur das veränderte Versmaß, sondern auch die sachlichen Wiederholungen anzeigen, sind S. 93, 6 Verse eines anderen Gedichtes eingeschoben. S. 94, 4 wird das in dem langen Versmaße abgefaßte Gedicht fortgesetzt.

vināyakaḥ, iyaṃ ca jātir mama paścimā iti. ‖ Und nachdem der Einsichtige nach den Himmelsgegenden geblickt hatte, ließ er darauf den bedeutungsvollen Ausspruch ertönen: „Ich bin der Vornehmste der ganzen Welt, der beste Führer in der Welt, und dies ist meine letzte Geburt!" Sonnenschirm und Büffelschwänze werden nur kurz erwähnt, ed. Lefm. S. 94, 1, ed. Rāj. M. S. 107, 7: *Śvetaṃ ca vipulaṃ chatraṃ cāmarāṃśca subhāmbarān | antarīkṣe gatā devāḥ snāpayanti nararṣabhaṃ.* ‖ Der Vers ist wohl korrupt überliefert, aber die Epitheta zu *chatraṃ* sind dieselben wie in der Prosa, s. oben S. 133.

Auch in Aśvaghoṣa's Buddhacarita erscheinen alle die Dinge, die unter Nr. 18 des alten Pāli-Textes zusammengefaßt sind (s. S. 130). Die sieben Schritte werden I 33 erwähnt, das Ausschauen nach allen Himmelsgegenden und die ersten Worte 34, der weiße Sonnenschirm (*pāṇḍaram ātapatram*) 37, der Fächer (*vījani*) oder die Büffelschwänze (*cāmara*) der anderen Quellen sind durch *yam avyajan* (den sie befächelten) in Vers 38 angedeutet. Aśvaghoṣa kannte die buddhistische Tradition sehr genau und hat sie frei in brahmanischen Kunstversen dargestellt, wie auch die folgende Übersetzung der hier in Betracht kommenden Verse erkennen lassen wird:

32. Denn mit dem aufflammenden Glanze seiner Glieder stahl er wie die Sonne den Glanz der Leuchte, | und die liebliche Farbe des kostbaren Goldes an sich habend erhellte er alle Himmelsgegenden. ‖

33. Nicht schwankende (Schritte), (Schritte,) unter denen Lotusblumen aufgingen, dröhnende, mit weitem Ausschreiten, | in derselben Weise feste Schritte ging der dem Gestirn der sieben Ṛṣis Ähnliche sieben. ‖

34. Und „Zur Erkenntnis bin ich geboren, zum Heile der Welt, so ist diese meine letzte Geburt", | so sprach er wahre wohltuende Worte, nachdem er, der den Gang des Löwen hat, nach den vier Himmelsgegenden ausgeschaut hatte. ‖

35. Aus dem Himmel hervorgeflossen, wie Mondstrahlen glänzend, fielen zwei Wasserströme mit kalter und warmer Kraft | zum Behagen des Körpers nieder auf das liebe Haupt dieses Allerhöchsten, ‖

36. aus Ehrfurcht vor dem mit goldenen Lotusblumen in den Händen die Fürsten der Yakṣa dastanden, umgebend | den auf dem mit herrlichem Baldachin, mit von Gold strahlendem Gestell, mit Füßen von Beryll ausgestatteten Lager liegenden; ‖

37. vor welches Sohnes der Māyā Majestät mit gesenkten Häuptern, die Himmelsbewohner in der Luft | den weißen Sonnenschirm hielten und für die Erkenntnis die höchsten Segenswünsche murmelten; ‖

38. den die großen Schlangengötter, die aus Verlangen nach der hervorragenden Heilslehre (schon) bei den früheren Buddhen das Amt ausgeübt hatten, | befächelten, die Augen voll Hingebung, und mit Mandārablumen überschütteten. ‖

39. Von der Herrlichkeit der Geburt des Tathāgata befriedigt, freuten sich die Śuddhādhivāsa-Götter reinen Wesens, | obwohl (bei ihnen jede) Erregung vergangen war, zum Heile (?) der in Leid versunkenen Welt. ‖ [1])

40. Bei dessen Geburt die Erde mit ihren Pfählen von Bergkönigen erbebte wie ein vom Winde gepeitschtes Schiff, | und ein blaue und rötliche Lotusblumen enthaltender Regen zusammen mit Sandelpulver aus dem wolkenlosen Himmel fiel. ‖

41. Dem Gefühl wohltuende angenehme Winde wehten, himmlische Gewänder herunterfallen lassend; | dieselbe Sonne glänzte in ungewöhnlicher Weise, es leuchtete mit lieber Flamme unbewegt das Feuer. ‖

Es wird dann noch von anderen wunderbaren Erscheinungen berichtet. Hier sei nur noch auf die Beziehungen aufmerksam gemacht, die sich in den übersetzten Versen des Buddhacarita zum Lalitavistara nachweisen lassen, besonders zu den Gedichten ed. Lefm. S. 92 ff. Mit *mahārhajāmbunadacāruvarṇaḥ* Vers 32 vgl. *kanakagirinikāsa* Lal. S. 92, 12. Die gelbliche Farbe seines Körpers ist es, die oft mit der des Goldes verglichen wird.[2]) Mit *vidyotayām āsa diśaśca* Vers 32 vgl. *ābha muktā śubhā* S. 72, 14, *prabhā ca rucirā muktā* S. 73, 8. Schon im Leibe der Mutter ist sein Körper wie Gold, Lal. S. 67, 15, und strahlt er überallhindringenden Glanz aus, S. 66, 20 ff.[3]) Mit *abjasamudgatāni . . . padāni* Vers 33 vgl. *pādau nikṣipate yatra bhūmau padmavarāḥ śubhāḥ abhyudgacchantato* (?) *mahyāṃ sarvaratnavibhūṣitāḥ* (wo er die beiden Füße auf den Boden setzt, erhoben sich darauf herrliche Lotusblumen auf der Erde, geschmückt mit allen Edelsteinen) Lal. S. 93, 12. Mit *antyā tathotpattir iyaṃ mama* Vers 34 vgl. *iyaṃ ca jātir mama paścimā* Lal. S. 93, 18. Mit *caturdiśaṃ siṃhagatir vilokya vāṇīṃ ca bhavyārthakarīṃ uvāca* Vers 34 vgl. *vyavalokayitvā ca viśālado diśāṃ tato girāṃ muñcati arthayuktāṃ* Lal. S. 93, 16. Vers 35 ist schon

---

1) Vers 39 ist vielleicht interpoliert, da er die Reihe der Relativsätze unterbricht, die sich an *anuttarasya . . tasya* in Vers 35 anschließen. Oder er ist nicht richtig überliefert, der Dativ *hitāya* ist Konjektur.

2) Die gelbliche Farbe galt auch bei anderen Menschen als eine Schönheit. Der Knabe, dessen Geburt im Divyāvadāna S. 2 erzählt wird, ist auch *gauraḥ kanakavarṇaḥ*, lin. 26. Vgl. hierzu die Ausführungen weiter unten in Kapitel X (Chaḍdanta).

3) An solchen Stellen werden die Solar- und Astralmythologen einsetzen. Allein Buddha ist auch in seiner verherrlichten Gestalt nicht Sonnengott in seinem Kerne. Buddha steht über jedem Gotte, er wird im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 81, 20 *atideva*, Übergott, genannt. Vor seinem Glanze erbleicht der Glanz von Sonne und Mond, *yathā vitimirā cābhā ravicandrasuraprabhāḥ*, Lal. S. 97, 7.

S. 129 erwähnt. Die Situation von Vers 36, daß der Bodhisattva auf einem kostbaren Lager ruht und göttliche Wesen ihn umstehen, findet sich in den anderen Quellen an dieser Stelle der Legende nicht. Daß Himmelsbewohner (*divaukasaḥ*) den Sonnenschirm hielten, Vers 37, und die Schlangenkönige[1]) den Bodhisattva befächelten, Vers 38, ist in dieser Weise in den anderen Quellen nicht verteilt. Im Lalitavistara S. 94, 1 ist der Text nicht deutlich, wie schon oben S. 135 bemerkt wurde. Dem Inhalte der Verse 41 und 42 Entsprechendes findet sich besonders Lal. S. 85, 18 ff.: Aus dem wolkenlosen Himmel fiel langsam ein feiner Regen nieder (*apagatameghācca gaganāc chanaiḥ sūkṣmasūkṣmo devaḥ pravarṣati sma*). Für das Gefühl recht angenehme, milde Winde voll Wohlgeruch wehten, die mannigfachen Regen von himmlischen Blumen, Gewändern, Schmuck, wohlriechenden Pulvern mit sich führten. Vgl. noch in den Versen Lal. S. 92, 16: Hunderttausend Unsterbliche warfen Blumen, ließen Gewänder umherfliegen. Im Buddhacarita war das Überschütten mit Blumen schon in Vers 38 erwähnt.

Hiermit sind die der Geburtslegende gewidmeten Sätze der beiden Sutten des Pāli-Kanons erschöpft. Bei der Vergleichung der Texte ist wieder ein weitgehender literarischer Zusammenhang hervorgetreten, der sich auch auf Aśvaghoṣa's Buddhacarita erstreckt. Die späteren Texte beruhen auf einer Tradition, die bis in den Pāli-Kanon zurückverfolgt werden kann. Schon zur Zeit der Entstehung der Texte des Dīgha- und Majjhima-Nikāya gab es eine märchenhaft ausgeschmückte und dogmatisch gestaltete Geburtslegende. Der fortdauernde Einfluß der alten Pāli-Form zeigt sich nicht nur in der Sache, sondern auch in zahlreichen wörtlichen Anklängen und Übereinstimmungen, die bei der Vergleichung in die Augen springen.[2])

---

1) Nach dem Lalitavistara ließen die Schlangenkönige die beiden Wasserströme fließen, s. oben S. 130.

2) W. Geiger ist in seinem Buche Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa (Leipzig 1905, soeben auch in einer englischen Übersetzung von Ethel M. Coomarasvamy erschienen, Colombo 1908) bei der Quellenuntersuchung zu ganz ähnlichen Ergebnissen gelangt. Besonders wichtig ist S. 28 ff. der Abschnitt „Der erweiterte Mahāvaṃsa", weil wir hier an einem Beispiele mit unseren Augen sehen, daß und wie indische Werke durch neue Einfügungen erweitert worden sind.

Der älteste Bericht über Buddha's Geburt ist im Majjhima Nikāya dem Ānanda in den Mund gelegt. Aber Ānanda hat ihn von Buddha selbst gehört, denn jeder einzelne Abschnitt beginnt mit dem Satze: *Sammukhā me taṃ, bhante, Bhagavato sutaṃ, sammukhā paṭiggahītaṃ,* Aus des Bhagavā Munde habe ich dies gehört, aus seinem Munde vernommen. Daß Ānanda auf dem ersten Konzil zu Rājagaha so gesprochen haben sollte, halte ich für ausgeschlossen. Aber zur Zeit des Asoka, im 3. Jahrh. v. Chr., ist diese Tradition gewiß schon vorhanden gewesen. Am Schlusse jedes Abschnitts sagt Ānanda: *Idam ahaṃ, bhante, Bhagavato acchariyaṃ abbhutadhammaṃ dhāremi,* Dies bewahre ich als eine staunenswerte, wunderbare Eigentümlichkeit des Bhagavā. Davon der Titel *Acchariyabbhutadhammasuttaṃ.*[1])

Allerdings ist alles, was hier erzählt wird, wunderbar genug. Der Bodhisatta erscheint als ein Wunderkind. Aber das Mythische und Wunderbare ist doch auf den Grundstock einer gewöhnlichen menschlichen Geburt aufgepfropft.

Im höheren Sinne wird die Geburt des Bodhisatta erst dadurch zu einer in ihrem Kerne wunderbaren, daß der Vater ausgeschaltet wird. Dies ist in der ältesten Darstellung noch nicht klar ausgesprochen, wohl aber finden sich schon hier die Anknüpfungspunkte. Auch die Mutter wird zu einem Wesen von besonderer Reinheit und Güte. Zunächst nachdem sie den Bodhisatta empfangen hat, lebt sie von selbst den strengsten Geboten und religiösen Vorschriften entsprechend, steigt kein Gedanke an den Mann in ihr auf (s. oben S. 113 ff., Nr. 7, 8). Der Bodhisatta wird vollkommen rein geboren, ohne durch Schleim oder Blut verunreinigt zu sein (Nr. 16). Der treibende Gedanke ist offenbar der, daß ein so reines Wesen wie der Buddha auch in vollkommener Reinheit des Leibes und der Seele empfangen und geboren worden sein muß. Auch der Person der Mutter hat sich diese Forderung der vollkommenen Reinheit bemächtigt. Sie stirbt am 7. Tage nach der Geburt des Bodhisatta (Nr. 11). Nach der

---

1) Eine Nachwirkung dieses Sutta ist, daß Ānanda auch in der Geburtslegende des Lalitavistara, in Adhy. VI und VII, mehrmals unerwartet den Buddha anredet oder von diesem angeredet wird, wo es sich um Wunderbares bei der Geburt oder im Wesen des Buddha handelt: ed. Lefm. S. 60, 13 (sein erstes Wort ist *Āścaryam*), S. 73, 2 (Buddha hat dem Ānanda den Ratnavyūha gezeigt), S. 87, 3.

Nidānakathā ist dies ein Gesetz für jeden Bodhisatta, denn nachdem sie einen solchen in sich getragen hat, darf sie keinen anderen in sich tragen (s. oben S. 118ff.). Nach dem Mahāvastu II 3 nimmt der Bodhisatta schon bei seiner Ausschau nach der Mutter darauf Rücksicht, daß sie eine Frau sein muß, die nur noch 10 Monate und 7 Tage zu leben hat. Nach dem Lalitavistara soll die Mutter eines Bodhisattva eine Frau (*strī*) sein, die noch nicht geboren hat (*aprasūtā*, ed. Lefm. S. 25, 10, ed. Rāj. M. S. 27, 13), und ist die Gattin des Königs Śuddhodana eine solche, die noch nicht geboren hat und ohne Söhne und Töchter ist (*aprasūtā apagataputraduhitṛkā*, ed. Lefm. S. 26, 16). Daß es sich hier um den Niederschlag eines solaren Mythus handele, wie L. DE LA VALLÉE POUSSIN annimmt[1]), wird durch die Buddhalegende selbst in keiner Weise nahegelegt. Ich halte es nicht für leichtgläubig, der Tradition einfach zu glauben, daß die Mutter des historischen Buddha wirklich bald nach seiner Geburt gestorben ist. Eine Tatsache verliert nicht dadurch ihre Glaubwürdigkeit, daß sie weiterhin dogmatisch verwendet worden ist, wie hier zu dem Dogma, daß die Mutter eines jeden Bodhisattva sieben Tage nach seiner Geburt stirbt. Im Gegenteil, ein so früh auftretendes Dogma muß einen bestimmten Anhalt gehabt haben. Auch das spricht für ihren frühen Tod, daß sie eben nur in der Geburtslegende eine Rolle spielt. Sie tritt erst hervor, als man anfing, sich mit der Geburt des Buddha eingehender zu beschäftigen. Ihr Name *Māyā devī*, Königin M., taucht im Kanon erst in dem aus späteren Zeiten stammenden Buddhavaṃsa auf, in dem die buddhistische Mythologie schon voll entwickelt ist. Da sie eben früh gestorben ist, konnte man in der echten alten Tradition nicht viel von ihr wissen. Im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 26, 15, wird sie die Tochter des Śākya-Oberherrn (*Śākyādhipati*) Suprabuddha genannt. Auch das kann, wenn auch erst in späteren

---

1) Le Bouddhisme et les Évangiles Canoniques S. 23, Anm. 1: „Il n'est pas douteux que nous ayons affaire ici à une ancienne conception mythologique. La naissance du soleil est fatale à l'aurore, sa mère, qui est fécondée par le soleil comme Māyā l'est par le Bouddha, comme Aditi l'est par Viṣṇu. Voir SENART, Légende du Buddha, 2e éd. p. 280.“ Solche Auffassungen sind mir in hohem Grade zweifelhaft. SENART selbst hat in seiner neuesten Schrift „Origines Bouddhiques“ S. 6ff. seine Anschauung im allgemeinen so ausgesprochen: „Le Bouddha, Gautama ou Śākyamuni, est certainement un personage historique et réel; il est cependant dans la tradition le héros de récits mythiques d'origine et de caractère.“

Werken berichtet, alte Tradition sein. Aber der Name! Es ist zuzugeben, daß sich sonst keine Frau in Indien *Māyā* genannt hat. Hier scheint den Mythologisten ein guter Anhalt für ihre Theorie gegeben zu sein. KERN nennt sie daher „die große Mutter, die göttliche Māyā, die Magna Dea", Buddhismus I 223. Befragen wir aber die Texte selbst, so ist in diesen von einer göttlichen Natur der Māyā nicht die Rede. Die Buddhisten selbst haben diesen Namen in ganz anderer Richtung gedeutet. Das erste, was wir im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 26, von der Māyā erfahren, ist, daß sie ein Ausbund weiblicher Tugend und Schönheit war.[1]) Dasselbe, nur etwas weniger ausführlich, ist schon in dem (S. 27) eingelegten älteren Gedichte gesagt. Dort wird auch gleich bei der Angabe ihres Namens dessen Erklärung gegeben, S. 28, 8: *manoramā māyakṛteva bimbaṃ nāmena sā ucyati Māyā devī* | herzerfreuend, wird sie wie ein von Zauberkunst geschaffenes Gebilde mit Namen Māyā devī genannt. Daraus sind in der Prosa S. 27, 11 die Worte geflossen: *strīratnarūpaprativiśiṣṭā māyānirmitam iva bimbaṃ Māyā-nāmasaṃketā* | ausgezeichnet durch die Schönheit des herrlichsten Weibes wie ein von Zauberkunst geschaffenes Gebilde hat sie nach Übereinkunft den Namen Māyā erhalten. So könnte man *-saṃketā* wörtlich übersetzen und hier angedeutet finden, was mir wahrscheinlich ist, daß nämlich der Name Māyā der Mutter Buddha's erst später gegeben worden ist. Da Buddha ein Mensch war, muß er eine Mutter gehabt haben. Deren wirklicher Name war verschollen oder genügte nicht, als man anfing, die Mutter des Bodhisattva zu verherrlichen. Ähnliche Verhältnisse bestehen bei der Gattin Buddha's. Diese wird zu ältest immer nur *Rāhulamātā* genannt, so auch noch in der Nidānakathā, Jāt. I, 54, 6, denn sie war nur als die Mutter Rāhula's von Bedeutung. Ihr wirklicher Name ist unsicher, indem sie im Buddhavaṃsa *Bhaddakaccā*, sonst aber *Yaśodharā* (z. B. Mahāvastu II 25, 12) oder *Yaśovatī* (z. B. Lalitavistara ed. Lefm. S. 95, 9) genannt wird.

Daß Buddha's Mutter früh gestorben ist, spricht sich auch darin aus, daß für Buddha's Erziehung die *Mahāprajāpatī Gautamī*, die Schwester der Māyā, eingesetzt wurde, Lal. ed. Lefm. S. 100, 14.

---

1) Ihre Schönheit wird mit einer fast an das Kāmaśāstra erinnernden Gründlichkeit beschrieben.



Auch *Mahāprajāpatī* ist als weiblicher Name ohne seinesgleichen und klingt wie ein Phantasiename, aber er findet sich schon im Vinayapiṭaka, Mahāvagga X 5, 7 und Cullavagga X 1, 1, wo erzählt wird, daß Buddha auf ihr Betreiben auch Nonnen in seine Gemeinde aufgenommen hat. Er bezeichnet die Erzieherin Buddha's als „die große Hausfrau", vgl. *pajāpatī* „Frau" Mahāvagga I S. 23, Dīgha II S. 330, usw. Das Epitheton *Gautamī* drückt ihre Zugehörigkeit zu Buddha's Schule aus.

Die Entwickelung der Buddhalegende ist von durchaus menschlichen Verhältnissen ausgegangen. Noch im Lalitavistara wird an einer Stelle ausdrücklich betont, daß Buddha ein Mensch war, wenn er auch unter abnormen Nebenumständen geboren wurde. In dem merkwürdigen Abschnitte, in dem Buddha das Auftreten ungläubiger Mönche prophezeit — zur Zeit des Lalitavistara war eben solcher Unglaube vorhanden — lesen wir, ed. Lefm. S. 87, 20 ff., ed. Rāj. M. S. 100, 8 ff.: Segensreich ist das Eintreten solcher Wesen in einen Mutterleib. Und in einem Mutterleibe befindlich tritt der Bodhisattva aus Mitleid mit den Wesen in der Menschenwelt ins Dasein, nicht als ein Gott setzt er das Rad der Heilslehre in Bewegung. Warum das? Damit, o Ānanda, die Wesen nicht in Trägheit verfallen. (Indem sie sagen:) „Ein Gott ist dieser Bhagavān, Tathāgata, Meister, Vollkommenerleuchtete, wir aber sind nur Menschen, wir sind nicht imstande, seine Stellung auszufüllen," würden sie in Trägheit verfallen. ‖ Daß aber Menschen durch ihr Verdienst den Göttern gleiche Macht erlangen können, ist in Indien uralter, schon brahmanischer Glaube, man braucht nur an die brahmanischen Asketen zu erinnern, deren Macht den Göttern sogar gefährlich werden konnte. Cyavana lähmte dem Indra den Arm, als dieser den Donnerkeil auf ihn schleudern wollte. Buddha ist nach indischem Glauben in zahllosen früheren Existenzen auch als Gott durch Götterhimmel gegangen, aber auf Erden war er ein Mensch, mit der Begabung eines Bodhisattva, die aber nicht im Sonnengotte wurzelt. Den Buddha als einen Sonnengott zu bezeichnen oder ihn vom Sonnengotte abstammen zu lassen, ist ganz unindisch. Zu solchen Anschauungen kann man nur gelangen, wenn man willkürlich von außen das mythologische, babylonische oder sonstwo geknüpfte Fangnetz über die Dinge wirft. Auch in Indien selbst hat sich skeptischer Zweifel geregt, aber in ganz

anderer Richtung. Schon zur Zeit des dritten Konzils unter Asoka, im 3. Jahrh. v. Chr., vertrat die Sekte der Vetulyaka die Lehre, daß Buddha, nachdem er im Tusita-Himmel ins Dasein getreten, dort wohnte, in die Menschenwelt ging, aber hier nur eine zauberisch geschaffene Gestalt zeigte[1]) (*Bhagavā Tusitabhavane nibbatto tatthera vasati manussalokaṃ āgacchati nimmitarūpamattakaṃ panettha dassetīti*), Kathāvatthuppakaraṇa ed. Minayeff, XVIII 1, Journal P. T. S. S. 171. Bemerkenswert sind auch die Fragen, durch welche diese Lehre im Kathāvatthu selbst zurückgewiesen wird: Gibt es nicht von Buddha genannte (*Buddhavuttāni*) Heiligtümer, Erholungsstätten, Klöster, Dörfer, Orte, Städte, Königreiche, Länder? . . . Ist nicht der Bhagavā im Lumbinī-Park geboren, am Fuße des Bodhibaumes zur Erkenntnis gelangt, hat er nicht in Benares das Rad der Heilslehre in Bewegung gesetzt, hat er nicht beim Cāpāla-Heiligtum die Disposition zu längerem Leben aufgegeben, hat der Bhagavā nicht in Kusinārā vollkommen aufgehört zu existieren? Kathāv. ed. Taylor XVIII 1, 1 und 2. Ähnlich wie wir es tun, wird hier Buddha's Menschentum durch den Hinweis auf seine in den ältesten Quellen erzählten, auf dem festen Boden der indischen Länder erfolgte menschliche Wirksamkeit gewahrt.

Im Mahāpadānasuttanta I 12 und III 30 (Dīgha II S. 7 und 52) sagt Buddha selbst, daß *Suddhodano nāma rājā* sein Vater war, ohne jede Einschränkung. Im Mahāvagga I 54, 1—6, vielleicht der ältesten Stelle, wird er *Suddhodano Sakko* genannt, im Nālakasutta des Suttanipāta Vers 685 heißt er einfach *Suddhodana*. Selbst die späteren Texte, in denen sich die Tendenz zeigt, den Vater auszuschalten, enthalten noch Abschnitte, in denen von Suddhodana als dem Vater des Bodhisattva ohne jede Einschränkung die Rede ist. Diese Abschnitte stammen inhaltlich aus einer Zeit, in denen der Boden der natürlichen Verhältnisse noch nicht verlassen worden war. Dies betrifft namentlich die Geschichte von der vier- oder fünffachen Ausschau, die der Bodhisattva vom Himmel aus hält, s. oben S. 109 unter Nr. 3. In der Nidānakathā sagt der Bodhisatta: *Suddhodano nāma rājā me pitā bhavissatīti*, Jāt. I 49. Im Mahāvastu II 2, 18 sagt er: *Ayaṃ rājā Śuddhodano*

1) Also einen menschlichen Scheinleib. Es erinnert dies an den Doketismus in der Geschichte der christlichen Dogmatik.

mama yogyo pitā. Im Lalitavistara findet sich zwar dieser Satz nicht, ist aber doch die Ausschau nach dem *kula,* bei der Vater und Mutter in Betracht gezogen werden, dieselbe, ed. Lefm. S. 23, 9 ff., und wird der *rājā Śuddhodana* noch eingehender als in den anderen Texten gepriesen, S. 26, 6 ff. Daß aber nicht bloß auf den Glanz und die Makellosigkeit der Familie Rücksicht genommen werden sollte, sondern auch auf die Zeugungskraft des Vaters, geht aus den Worten hervor, mit denen Sumitra, König von Mithilā, abgelehnt wird: als jetzt zu alt, sei er nicht imstande, Nachkommenschaft zu erzeugen, und habe er schon zu viele Söhne (*ativṛddho na samarthaḥ prajām utpādayitum atibahuputraśca*) S. 22, 19.

Kapitel VIII.

Die Zutaten der späteren Texte.

Die große religionsgeschichtliche Bedeutung der Buddha-Legende besteht darin, daß wir Schritt für Schritt in den Quellen die Entwickelung der buddhistischen Dogmatik verfolgen können. Das vorausgehende Kapitel schloß mit dem Nachweis, daß man nicht von allem Anfang an daran gedacht hat, den Vater bei der Geburt Buddha's auszuschalten. Auch ist mir keine Stelle bekannt, in der ausdrücklich gesagt würde, daß Śuddhodana keinen Anteil an der Geburt des Bodhisattva gehabt habe, aber die Erzählung in der Nidānakathā, im Mahāvastu und im Lalitavistara spitzt sich darauf zu. Śuddhodana tritt mehr und mehr zurück, und Māyā, von der man in der ältesten Zeit wenig wußte, tritt mehr und mehr in den Vordergrund. Die Ausschaltung des Vaters hängt eng mit dem Traume der Māyā zusammen. Ehe wir diese Erzählung genauer verfolgen, werfen wir einen Blick auch auf die übrigen Zutaten, die sich in den späteren Quellen finden, weil auch eine Vergleichung der Werke in dieser Hinsicht einen wissenschaftlichen Nutzen abwirft.

Von der späteren Ausschmückung hat das immer stärker werdende Hereinspielen der Götterwelt für uns am wenigsten Interesse. Der Verfasser des Mahāvastu und mehr noch der des Lalitavistara können sich nicht genug darin tun, bei jeder Situation Tausende, Millionen von Göttern und Göttinnen, von Bodhisattven herbeieilen zu lassen, sei es, um die Lehre des Bodhisattva schon im Himmel zu hören oder um ihn und seine Mutter auf Erden zu behüten, oder sie zu preisen, oder ihnen zu dienen. Das ist zwar Mythologie, aber nicht die Mythologie, die göttliche Gestalten schafft, sondern märchenartige Erfindung, bei der die Götterscharen, abgesehen von der indischen Massenhaftigkeit, den Feen des ein-

fachen Märchens oder den Engeln der christlichen Legenden vergleichbar sind.

Abgesehen also von dem Traum der Māyā und der Empfängnis sowie von der Anteilnahme der Götter sind in der Nidānakathā die folgenden Zutaten zu bemerken. Nachdem der Bodhisatta in den Leib der Mutter eingetreten, erbebt die Erde und werden 32 Vorzeichen (*pubbanimittāni*) beobachtet, die Jāt. I 51, 3—28 aufgezählt sind: unermeßlicher Glanz verbreitet sich, die Blinden sehen, die Tauben hören, die Stummen reden, die Buckeligen werden gerade, die Lahmen gehen usw. Nachdem der Bodhisatta sein erstes Wort gesprochen, wird erzählt, daß er in drei Existenzen sofort nach der Geburt seine Stimme erhoben hat, Jāt. I 53, 19 bis 54, 3. Zu gleicher Zeit mit ihm werden geboren die Rāhulamātā, sein Diener Channa, der Minister Kāḷudāyi, beide daselbst *amacca* genannt, sein Pferd Kanthaka, der Baum, unter dem er die höchste Erkenntnis erlangte, und vier Schatzkrüge (*nidhikumbhiyo*).[1])

Die eben erwähnten 32 Vorzeichen der Nidānakathā finden sich im Mahāvastu in der Geburtsgeschichte nicht, wohl aber im Lalitavistara, wenn auch erst nach der erfolgten Geburt, ed. Lefm. S. 85, 11 bis 86, 17, ed. Rāj. M. S. 97, 13 bis 98, 20. Sie werden daselbst *ṛddhiprātihāryāṇi*, Wunder der übernatürlichen Kraft (des Bodhisattva), genannt, die nicht nur erscheinen, wenn der Bodhisattva zu seinem letzten Dasein geboren wird, sondern auch, wenn er die höchste Erkenntnis erreicht. Ihre Aufzählung gehört also zu den mehrfach verwendbaren Schmuckstücken der Erzählung. Vom literarischen Standpunkt aus angesehen kann sie den *varṇana*, Schilderungen, zugerechnet werden, die auch den Schmuck, *alaṃkāra*, der in Sanskrit abgefaßten Kunstdichtung bilden. Hier liegt wieder ein Zusammenhang zwischen der buddhistischen und brahmanischen Literatur vor, nicht bloß in der allgemeinen Neigung zum Stereotypen, die uns in mannigfacher Weise schon in den Sutten des Pāli Tipiṭaka entgegentritt, sondern auch in den Stoffen, mit denen man ein literarisches Werk auszuschmücken liebte. Für die Stoffe der *varṇana*, die in Daṇḍin's Kāvyādarśa I 14 ff. angeführt werden,

1) Über bildliche Darstellungen dieser „naissances simultanées“ s. FOUCHER, L'Art Gréco-Bouddhique I 316 ff.

kann man manches Beispiel, manchmal vielleicht das älteste uns erhaltene, in der buddhistischen Literatur nachweisen. Im vorliegenden Falle ist ungefähr die Hälfte der Wundererscheinungen in der Nidānakathā und im Lalitavistara dieselbe, wobei sich auch Anklang im Wortlaut findet. Die Variation der Texte und dann wieder ihre Ähnlichkeit erklärt sich aus der freien Benutzung älterer Quellen. Man vergleiche . . . *andhā cakkhūni paṭilabhiṃsu, badhirā saddaṃ suṇiṃsu* Jāt. I 51, 7 mit *cakṣurvikalaiśca sattvaiś cakṣuḥ pratilabdhaṃ, śrotravikalaiśca sattvaiḥ śrotraṃ* Lal. S. 86, 8; *sabbadisā vippasannā ahesuṃ* Jāt. I 51, 15 mit *vyapagatatamorajodhūmanīhārāśca sarvā diśaḥ suprasannā virājante sma* Lal. S. 85, 20; *pitti-* (korrekt *piti-*, skr. *pitṛ-*) *visaye khuppipāsā vūpasami* Jāt. I 51, 11 mit *yamalokikānāṃ sattvānāṃ kṣutpipāsādiduḥkhaṃ vyupaśāntam abhūt* Lal. S. 86, 13. — Zu den älteren Quellen hierfür gehört ein Gedicht, das im Lalitavistara erst an einer späteren Stelle eingelegt ist, ed. Lefm. S. 97, ed. Rāj. M. S. 111. Es enthält zwar nicht alle, aber doch einen großen Teil der 32 Vorzeichen. Da es mit einem *ca* beginnt, so scheint es nicht vollständig zu sein und könnte der weggelassene Anfang noch andere Vorzeichen enthalten haben. Das erste Vorzeichen *apāyāśca yathā śāntāḥ* entspricht dem aus der Prosa vorhin zuletzt erwähnten. Auch andere Entsprechungen sind leicht zu finden: *paśyanty anayanā yadvacchrotrahīnāḥ sruṇanti ca* S. 97, 9 entspricht dem oben an erster Stelle erwähnten; man vergleiche noch *ravicandrasuraprabhāḥ abhibhūtā na bhāsante* S. 97, 7 mit *sarvacandrasūryaśakrabrahmalokapālaprabhāścābhibhūtā abhūvan* S. 85, 22, *unmattakāḥ smṛtīmantaḥ* S. 97, 10 mit *unmattaiśca smṛti(ḥ) pratilabdhā* S. 86, 8 u. a. m. Daß der Verfasser des Lalitavistara verschiedene Tradition in sein Werk eingehen ließ, geht daraus hervor, daß er zu Anfang von Adhyāya VII ein ganz anderes Verzeichnis von 32 Vorzeichen bringt, hier, wie in der Nidānakathā, *pūrvanimittāni* genannt, die zur Zeit der Geburt zum Vorschein kamen. Einige dieser Vorzeichen stehen geradezu in einem gewissen Gegensatz zu denen des zuerst erwähnten Verzeichnisses, so gleich zu Anfang, daß die Blumen Knospen bleiben und nicht aufblühen, während sonst überall von dem Blühen die Rede ist. In vielen Vorzeichen spielen die Götter eine Rolle. Um so auffallender sind einzelne Übereinstimmungen. Daß die Flüsse still standen, *sarvanadyaśca prasravaṇāni na vahanti sma,* ed. Rāj. M.

S. 88, 1, ed. Lefm. S. 77, 10 (wo der Text korrupt ist), hat sein Seitenstück in *nadiyo assandamānā aṭṭhaṃsu*, Jāt. I 51, 18. Besonders aber zu dem erwähnten Gedichte zeigt das Verzeichnis zu Anfang von Adhyāya VII mehrere Beziehungen; man vergleiche *utkūlanikūlāśca pṛthivīpradeśāḥ samāḥ samavasthitāḥ* ed. Lefm. S. 77, 17 mit *medinī ca samā sthitā* S. 97, 13; *vaiśvānaraśca na jvalati sma* S. 77, 12 mit *yathā ca jvalanaḥ śāntaḥ* S. 98, 1, auch könnte das Sichtbarwerden der Götterknaben, Nāgamädchen und anderer Gottheiten S. 76, 20 auf dem Verse *yathā ca manujā devān, devāḥ paśyanti mānuṣān* S. 97, 21 beruhen.

Noch eine vierte von den anderen ganz verschiedene Reihe von Vorzeichen findet sich in Adhyāya V. Daselbst wird erzählt, daß der Bodhisattva schon nach der Ausschau vom Tuṣita-Himmel aus acht *pūrvanimittāni* im Hause des Śuddhodana erscheinen ließ, ed. Lefm. S. 39, 20, ed. Rāj. M. S. 44, 4.

Bei der oben S. 145 an dritter Stelle verzeichneten Zutat, den gleichzeitigen Geburten, kann man wieder die allmähliche Steigerung ins Ungeheure beobachten. Den einfachen Zahlen der Nidānakathā stehen im Mahāvastu II 25, 11 gegenüber 500 Knaben mit *Sundara* und *Nanda*, 500 Mädchen mit *Yaśodharā* (= *Rāhulamātā*), 500 Diener (*dāsa*) mit *Chandaka*, 500 Pferde mit *Kaṇṭhaka*, 500 junge Elefanten mit *Candana* an der Spitze und 500 Schatzbehälter (*pañca nidhiśatāni*), letztere den vier *nidhikumbhiyo* der Nidānakathā entsprechend.[1])

Im Lalitavistara finden sich diese Angaben an zwei Stellen, in älteren eingelegten Versen, ed. Lefm. 94, 8 ff., ed. Rāj. M. S. 107, 16, und dann in der darauffolgenden Prosa, ohne daß diese jedoch hier genau mit den Versen übereinstimmte. In den Versen sind es 25000 Söhne im Hause der Śākya, 800 Söhne von Sklavinnen (*ceṭīsutāḥ*) mit *Chandaka* an der Spitze, 10000 Pferde, Genossen des *Kaṇṭhaka*. Außerdem suchten 20000 an den Grenzen wohnende Könige von Festungen den König auf und boten ihre Dienste an, kamen 20000 Elefanten nach dem Hause des Königs[2]), wurden sechzighundert schwarzgefleckte Kälber mit *Gopā* an der Spitze

1) In der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara, Mahāvastu I 223, fehlt dieser Gegenstand, ebenso fehlt er in der ersten Mitteilung der Geburtsgeschichte, wo I 150 sein Platz sein würde (I 150, 4 = II 20, 4, I 150, 11 = II 27, 5).

2) Das Kommen der Elefanten ist aus den 32 Vorzeichen herübergenommen, s. Lal. ed. Lefm. S. 76, 18.

geboren. In der Prosa sind es 500 Söhne verwandter Familien[1]), 10000 Mädchen mit *Yaśovatī* (= *Rāhulamātā*) an der Spitze, 800 Dienerinnen (*dāsī*), 800 Diener (*dāsa*) mit *Chandaka* an der Spitze, 10000 weibliche, 10000 männliche Pferde mit *Kaṇṭhaka* an der Spitze, 5000 weibliche, 5000 männliche Elefanten; ... 500 Parke kamen zum Vorschein, 500 Schatzbehälter zeigten aus der Erdfläche aufgesprungen ihre Öffnung.[2])

Im Mahāvastu sind noch weitere Stoffe zur Ausschmückung eingeführt, die sich fast alle auch im Lalitavistara finden.

Beiden Werken ist das Verzeichnis der guten Eigenschaften gemeinsam, die eine Familie haben muß, in der ein Bodhisattva geboren wird. Im Mahāvastu II 1, 6 = I 197, 14 sind es sechzig, im Lalitavistara ed. Lefm. S. 23, 10, ed. Rāj. M. S. 25, 10 sind es vierundsechzig. Es ist das wieder ein *varṇana* oder wenigstens das Material zu einem solchen. Die einzelnen Punkte stimmen zum großen Teil in den beiden Werken überein, zu Anfang sogar in der Reihenfolge, obwohl diese vorwiegend ohne sinngemäße Ordnung ist. Die große Zahl der Punkte kommt zum Teil nur durch leichte Variation im Ausdruck derselben Eigenschaft heraus, z. B. wenn sich *dṛḍhavikramaṃ*, *varavikramaṃ* und *śreṣṭhavikramaṃ* als drei verschiedene Eigenschaften gezählt nebeneinander findet. Es ist, als ob alle Epitheta gesammelt worden wären, die irgendwann in der Literatur oder in der mündlichen Tradition einem solchen *kula* beigelegt worden sind.

Eine zweite Einlage ist gleich darauf im Mahāvastu nicht zur vollen Ausführung gelangt. Als der Bodhisattva bereit war, vom Himmel auf die Erde herabzufallen (*cyavanakāle*), versammelten sich die Götter und schlugen ihm verschiedene Fürstengeschlechter vor, in die er eintreten sollte. Die Erzählung ist sehr kurz: *Bimbisāraprabhṛitikā uktā*, Bimbisāra und die anderen wurden genannt. Ausgeführt wird die Sache nur in bezug auf diesen König, der in Rājagṛha herrschte, und in bezug auf Udayana, König der Vatsa in Kauśāmbī (Mahāvastu II 2, 8—17), obwohl dem Verfasser

1) Für *kulikā-* ist wohl *kulika-* zu lesen, wie Lal. ed. Lefm. S. 94, 3, wo das Sätzchen *pañca kulikaśatāni prasūyante sma* am unrechten Orte erscheint.

2) Die Angabe *pañca ca nidhānasahasrāṇi dharaṇītalād utplutya mukhaṃ darśayanti sma* findet sich mit ähnlichen Worten auch unter den 32 Vorzeichen, Lal. S. 76, 13: *viṃśati ca ratnanidhānaśatasahasrāṇy utplutya vyavasthitāni dṛśyante sma.*



des Mahāvastu die sechzehn Länder des altbuddhistischen Indiens bekannt waren (s. II 2, 15).[1]) Weit ausführlicher ist der Lalitavistara, ed. Lefm. S. 20, 10 bis 23, 8, ed. Rāj. M. S. 22, 3 bis 25, 6. Hier werden acht solche Königsgeschlechter erwähnt, wobei auch die Kritik, die an ihnen geübt wird, von Interesse ist: *Vaidehīkulam* in Magadha (Ajātasattu, der Sohn des Bimbisāra, wird nach seiner Mutter *Vedehīputto* genannt), *Kauśalakulam* (mit Sāvatthi), *Vaṃśa-* oder *Vatsa-rājakulam* (mit der Hauptstadt Kauśāmbī), *Pradyotakulam* (in Ujjayinī, der Hauptstadt der Avanti), *Mathurā* die Stadt des Königs Subāhu aus dem Kaṃsakula, des Fürsten der Śūrasena, *Hastināpura* (die alte Hauptstadt der Kuru), *Mithilā*, die Stadt des Königs Sumitra (im Lande der Videha, die in der altbuddhistischen Zeit zu den Vajjī gehörten).

Die Vorgänge bei der Empfängnis, die uns noch beschäftigen werden, und die Vorgänge bei der Geburt, die wir schon oben S. 122 ff. besprochen haben, sind ganz in der Art eines Kāvya dargestellt und ausgeschmückt, wie denn auch Gedichte hier unverkennbar als die Quelle der Prosaerzählung erscheinen. Noch nicht hatten wir Gelegenheit, den Schluß zu erwähnen, die Rückkehr aus dem Lumbinī-Park in die Stadt: die vier Mahārājā genannten Götter tragen die Māyā mit dem Bodhisattva in einer von Viśvakarman verfertigten Sänfte. So nach Mahāvastu II 25, 15 bis 26, 2. Im Lalitavistara erfolgt die Rückkehr erst nach dem Tode der Māyā. Der Bodhisattva wird mit demselben Pompe in die Stadt gebracht, mit dem die Māyā nach dem Parke ausgezogen war. Fünfhundert Śākya haben fünfhundert Häuser bauen lassen, jeder ladet den Bodhisattva in sein Haus ein. Der König läßt ihn alle Häuser besuchen und bringt ihn schließlich in sein eigenes Haus. Die Mahāprajāpatī Gautamī wird zu seiner Erzieherin gewählt. So im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 98, 10 bis 100, 19, ed. Rāj. M. S. 112, 14 bis 115, 8.

Im Mahāvastu allein findet sich der Besuch des Bodhisattva im Tempel der Göttin Abhayā: anstatt daß der B. die Füße der

1) Vgl. Lal. ed. Lefm. S. 22, 21. Eine vollständige Aufzählung aller sechzehn Länder oder Stämme Anguttara III 70, 17 (Band I S. 212, 213), s. RHYS DAVIDS, Buddhist India S. 23 ff. = Journ. P. T. S. 1897—1901, S. 70. — In der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara, Mahāvastu I 198, fehlt diese Ausführung gänzlich, ebenso an der ersten Stelle, I 142.

Göttin mit seinem Haupte verehrt, beugt umgekehrt die Göttin sich zu seinen Füßen herab, II 26, 3—11.[1]) Doch wird eine ähnliche Geschichte in dem kurzen Adhyāya VIII des Lalitavistara erzählt, der davon den Namen *devakulopanayana-parivarta* hat. Es ist der nächste Tag nach der Geburt, der Bodhisattva wird in den Göttertempel (*devakula*) gebracht. Die Statuen aller Götter, des Śiva, Skanda, Nārāyaṇa, Kuvera, Candra, Sūrya, Vaiśravaṇa, Śakra, Brahman, der Welthüter usw., erheben sich von ihren Standorten und fallen dem Bodhisattva zu Füßen.

Auch die Namengebung wird insofern zu den erfundenen Dingen zu rechnen sein, als der wirkliche Vorgang sich schwerlich in der Tradition erhalten haben wird. Man könnte sogar an dem Namen zweifeln, der dem Kinde damals gegeben worden sein soll. In den älteren Schriften findet er sich nicht. Im Buddhavaṃsa XXVI 1 nennt Buddha selbst sich Gotama. Im Dīpavaṃsa III 47 lautet der Name *Siddhattha,* im Mahāvastu II 26, 15 und im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 95, 22, *Sarvārthasiddha.* An der letzteren Stelle gibt der König die Erklärung des Namens: „denn durch seine bloße Geburt sind alle meine Ziele erreicht" (*asya hi jātamātreṇa mama sarvārthāḥ saṃsiddhāḥ*). Ein indischer Vater konnte allerdings von seinem Erstgeborenen so sprechen.

Dasselbe Gedicht des Mahāvastu, das in seinem ersten Verse den Namen gibt — vielleicht die älteste Stelle für diesen —, enthält II 27, 3 eine hübsche Göttergeschichte, den Besuch der Götter bei Śuddhodana, um das Kind zu sehen. Die Götter erkennen an ihm die zweiunddreißig Merkmale eines großen Mannes (*mahāpuruṣa*), mit deren Aufzählung in Stichworten, aber doch in Versen (versus memoriales) dann die Geburtslegende im Mahāvastu schließt, II 29, 17 bis 30, 6. Es folgt darauf die Geschichte von Asita. Im Lalitavistara sind diese Stoffe anders gestellt. Das den Besuch der Götter behandelnde Gedicht steht am Ende von

1) In der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara ist diese Verehrung der Füße der Göttin enger mit der Erzählung der Rückkehr verbunden, I 223, 4—10 = II 25, 15 bis 26, 7. Der Name der Göttin scheint verstümmelt zu sein: *kumāraṃ imāya* (?) *va devīye pādavandanaṃ netha* I 223, 4, *ita eva kumāraṃ Śākyavardhanaṃ devakulaṃ netha Abhayāye devīye pādavandanaṃ* (Von hier bringet den Knaben, die Freude der Śākya, nach dem Tempel, zur Verehrung der Füße der Göttin Abhayā) II 26, 3. Vgl. Foucher, L'Art Gréco-Bouddhique I S. 319.



Adhyāya VII, ed. Lefm. S. 113, 15 bis 117, 14. Es stimmt sachlich mit dem des Mahāvastu überein, ist aber in Metrum und Wortlaut verschieden. Die zweiunddreißig Merkmale eines großen Mannes werden inmitten der Geschichte von Asita aufgezählt, ed. Lefm. S. 105, 11 ff., ed. Rāj. M. S. 120, 13 ff.

Andrerseits hat der Lalitavistara noch verschiedene andere Gegenstände für sich allein in die Geburtslegende eingeführt. So zu Anfang den langen Abschnitt über den Weltherrscher (*rājā cakravartī*) und seine sieben Juwele (*sapta ratnāni*), ed. Lefmann S. 13, 21 bis 18, 8, ed. Rāj. M. S. 15, 4 bis 20, 1. Gleich darauf die kleinen Abschnitte über den Mātanga und 500 andere Pratyekabuddhen, die auf den Ruf der Götter „Machet das Buddhaland frei!“ ins Nirvāṇa eingingen, indem sie von einem Felsen, auf dem sie, als wäre er weicher Lehm, ihre Fußspur zurückließen, aufflogen und in der Luft verbrannten. Dann ist der ganze Adhyāya IV eine Einschiebung. Der Bodhisattva sitzt im Tuṣita-Himmel auf seinem Throne und trägt den Göttern die aus 108 Punkten bestehende, „Eingang zum Licht des Gesetzes“ (*dharmālokamukha*) genannte Lehre vor, ed. Lefm. S. 29, 13 bis 38, 12. Aus Adhyāya V, der den Aufbruch des Bodhisattva aus dem Tuṣita-Himmel zum Thema hat, sei der Zug hervorgehoben, daß er auf einem durch sein Verdienst entstandenen, *Śrīgarbha* genannten Throne sich in Bewegung setzt, da dies auch bildlich zur Darstellung gekommen ist.

Aber die phantastischste Erfindung ist in Adhyāya VI das märchenhafte, *Ratnavyūha* genannte kostbare Gehäuse, in dem der Bodhisattva im Mutterleibe sitzt, ed. Lefm. S. 60, 6 bis 73, 9, ed. Rāj. M. S. 69, 1 bis 83, 3. Der Ratnavyūha gelangt zuerst in den Mutterleib und dann erst der Bodhisattva, S. 65, 19. Ānanda wünscht ihn zu sehen. Buddha läßt ihn von Brahmā aus der Brahmawelt, in der er aufgehoben wird, herbeibringen. Die Beschreibung beginnt S. 63, 3. Buddha zeigt ihn dem Ānanda, S. 73, 2 ff., dann wird er wieder in die Brahmawelt gebracht, wo Brahmā ihn aufstellt, um als Heiligtum zu dienen, *caityārtham*, S. 73, 9. Diese letztere Angabe zeigt, wie der Ratnavyūha gedacht ist. Seine Erfindung ist eine letzte Konsequenz der vollkommenen Reinheit, in welcher der Bodhisattva empfangen und geboren worden sein soll. Der Ratnavyūha schützt den Bodhisattva vor

der Befleckung mit Blut usw. im Mutterleibe. Der Bodhisattva sitzt im Ratnavyūha wie ein Buddhabild in einem Caitya, denn schon im Mutterleib empfing der Bodhisattva Verehrung. Mit untergeschlagenen Beinen in dem Gehäuse sitzend strahlt er Licht aus, seine Mutter sieht ihn in ihrem Leibe, S. 66, 19. Götter besuchen ihn früh, mittags und abends, um ihm zu dienen und seine Lehre zu hören, S. 67, 9 ff. In derselben Nacht, in welcher der Bodhisattva in den Leib der Mutter eintrat, erhob sich unten aus der Masse der Wasser, nachdem er achtundsechzighunderttausend Meilen weit die Erde durchbrochen hatte, bis zur Brahmawelt ein Lotus. Niemand sah diesen Lotus. Was im ganzen Weltall an Kraft oder Seim oder Saft enthalten ist, das war in diesem großen Lotus als ein Honigtropfen.[1]) Diesen reichte Brahmā dem Bodhisattva in einem herrlichen Gefäße von Beryll dar. Nur ein Bodhisattva in seinem letzten Dasein kann diesen Tropfen verdauen. Dies ist der Lohn dafür, daß der Bodhisattva lange Zeit hindurch den erschöpften Wesen Arznei gegeben, die Hoffnungen der Hoffenden erfüllt, die Zuflucht Suchenden nicht im Stiche gelassen hat, S. 64, 11 bis 65, 5. Buddha wird gern der beste der Ärzte genannt (z. B. Lal. ed. Lefm. S. 4, 3). Die oben angeführte Stelle zeigt von neuem, wie die Mythen um Buddha in dessen eigenstem Wesen wurzeln.

Aus Adhyāya VII sei nochmals auf den merkwürdigen Abschnitt hingewiesen, in dem Buddha prophezeit, daß es in einer zukünftigen Zeit Mönche geben werde, die an diese Reinheit der Empfängnis des Bodhisattva nicht glauben werden (*na śraddhāsyanti imām evaṃrūpāṃ Bodhisattvasya garbhāvakrāntipariśuddhim*), ed. Lefm. S. 87, 3 bis 91, 10, ed. Rāj. M. S. 99, 11 bis 104, 8.

---

1) Der große Lotus wird auch in dem Gedichte S. 97, 15 erwähnt. Der Honigtropfen bildet die Nahrung des Bodhisattva.

Kapitel IX.

Der Traum der Māyā.

Inmitten der märchenhaften Züge steht nun der Traum der Māyā, mit dem eine bedeutsame, die natürliche Geburt Buddha's aufhebende Weiterentwickelung der Geburtsgeschichte beginnt. Sie hat zur Voraussetzung die in den früheren Kapiteln ausführlich besprochene Theorie, daß bei der Zeugung durch Vater und Mutter das eigentliche Seelenwesen, eine Seele auf ihrer Wanderung von Geburt zu Geburt, von außen dazu kommt. Es ist derjenige Teil des neu entstehenden Wesens, der hauptsächlich dessen Persönlichkeit ausmacht und sein Schicksal bestimmt. Mit diesem Seelenwesen hat sich in Buddha's Falle die mythenbildende Phantasie ganz besonders beschäftigt. Wir knüpfen hier wieder an die Ausschau des Bodhisattva, sein Herabfallen vom Tuṣita-Himmel und sein Eintreten in einen Mutterleib an, wovon wir schon oben S. 109 ff. im Anschluß an die Sätze einer alten dogmatischen Behandlung der Geburt des Buddha im Acchariyabbhutasutta gehandelt haben, und beginnen mit der Nidānakathā.

Der Bodhisatta hält die fünffache Umschau, nach der Zeit (*kāla*), nach dem Weltteile (*dīpa*), nach dem Lande (*desa*), nach der Familie (*kula*), nach der Lebensdauer der Mutter. Die Zeit ist günstig, denn die Lebensdauer der Menschen beträgt in dieser Periode hundert Jahre: bei dieser Lebensdauer können Geburt, Alter und Tod gut beobachtet werden.[1]) Er sucht sich als Welt-

---

1) Vgl. Lalitavistara ed. Lefm. S. 19, 9—13, ed. Rāj. M. S. 21, 3—7: Der Bodhisattva tritt nicht, wenn die Welt in der Entwickelung begriffen ist, in den Leib der Mutter ein, sondern wenn sie entfaltet ist: dann werden Geburt, Alter, Krankheit, Tod erkannt (*jātiḥ prajñāyate* usw. zu lesen).



teil Jambudīpa, als Land (*okāsa*) Majjhimadesa aus, was auch Mahāvagga V 13, 12 als das Land der Buddhen bezeichnet ist. Die Buddhen können nicht in einer Vaiśya- oder in einer Śūdra-Familie geboren werden, sondern nur in einer brahmanischen oder in einer Kṣatriya-Familie.[1]) Diesmal ist eine Kṣatriya-Familie ausgemacht (*lokasammata*). „Der König mit Namen Suddhodana wird mein Vater sein." Das Darauffolgende gebe ich in wörtlicher Übersetzung (Jātaka I 49, 25).

Darauf nach der Mutter ausschauend (sagte er): Die Mutter eines Buddha ist nicht begehrlich oder dem Trunke ergeben, sondern hat hunderttausend Weltperioden hindurch die höchsten Tugenden (*pāramī*) geübt, hat von Geburt an treu die fünf Gebote beobachtet, und hier die Königin Mahā-Māyā ist eine solche, und diese wird meine Mutter werden. Wie lang aber ist ihre Lebensdauer? Sieben Tage über zehn Monate, sah er. Nachdem er so dieses fünfte große Ausschauen vorgenommen, eine Versammlung der Götter veranstaltend die Ankündigung gegeben „Es ist Zeit für mich, Lieber, ein Buddha zu werden", und die Götter aufgefordert hatte „Gehet ihr vorwärts!", ging er umgeben von den Tusita-Göttern in der Tusita-Stadt in den Nandanahain hinein. Denn in allen Götterwelten gibt es einen Nandanahain. Dort gehen Gottheiten umher, ihn (mit den Worten) „Von hier herabgefallen komm in eine glückliche Lage" an die in früherer Zeit gehabte Gelegenheit zu guten Taten erinnernd. So dort umhergehend von an das Gute erinnernden Gottheiten umgeben fiel er herab und nahm im Leibe der Königin Mahā-Māyā ein neues Dasein an.

Um dies aufzuklären hier die Erzählung vom Verlauf der Sache (*ayaṃ anupubbakathā*). Damals nämlich war in der Stadt Kapilavatthu das Āsāḍhi-nakkhatta ausgerufen worden. Eine große Menschenmenge feierte das Nakkhatta. Die Königin Mahā-Māyā, vom siebenten Tage vor dem Vollmonde an das Fest des Nakkhatta, bei dem das Trinken von berauschenden Getränken nicht gestattet ist, mit seinen Kränzen und Wohlgerüchen genießend, war am siebenten Tage früh aufgestanden, hatte sich mit wohlriechendem Wasser gewaschen, hatte vierhunderttausend gespendet, große Gabe gegeben, hatte mit allem Schmuck geschmückt ein gutes Mahl genossen, die Fastenvorschriften angetreten und war in das geschmückte und zurechtgemachte königliche Schlafgemach hineingegangen, da sah sie, nachdem sie sich auf das königliche Lager gelegt hatte, in Schlaf versunken, den folgenden Traum: Die vier Großen Könige hoben sie mit dem Bett in die Höhe, trugen sie nach dem Himālaya, setzten sie auf dem sechzig Yojana hohen Manosilātala unter einem sieben Yojana hohen großen Sālabaume nieder und blieben zur Seite stehen. Da kamen deren Göttinnen,

---

1) Das ist auch ein in der Tradition feststehender Satz. Nach dem Mahāvastu und dem Lalitavistara wird der Buddha in einer brahmanischen Familie geboren, wenn die Brahmanen, in einer Kṣatriya-Familie, wenn die Kṣatriya in der Welt die Oberhand haben: *Dvīhi kulehi Bodhisatvā jāyanti, kṣatriyakule vā brāhmaṇakule vā. Yadā kṣatriyākrāntā pṛthivī bhavati, tadā kṣatriyakule jāyanti, yadā brāhmaṇākrāntā pṛthivī, tadā brāhmaṇakule jāyanti,* Mah. II 1, 3; *Atha tarhi kuladvaye evopapadyante, brāhmaṇakule kṣatriyakule ca. Tatra yadā brāhmaṇaguruko loko bhavati, tadā brāhmaṇakule upapadyante. Yadā kṣatriyaguruko loko bhavati, tadā kṣatriyakule upapadyante,* Lal. ed. Lefm. S. 20, 3.



führten die Königin nach dem See Anotatta, hießen sie sich baden, um den menschlichen Schmutz zu entfernen, ein himmlisches Gewand anlegen, sich mit wohlriechenden Stoffen salben, mit himmlischen Blumen schmücken — nicht weit davon ist der Silberberg, in dem ist ein Götterschloß von Gold — dort wiesen sie ihr ein mit dem Kopfende nach Osten gerichtetes himmlisches Bett an und hießen sie sich niederlegen. Da kam der Bodhisatta, zu einem weißen herrlichen Elefanten geworden, — nicht weit davon ist ein Goldberg — dorthin, stieg von diesem herab und auf den Silberberg hinauf, kam vom Norden her heran, ergriff mit dem wie ein Silberband aussehenden Rüssel eine weiße Lotusblume, ließ den Trompetenton ertönen, ging in das Götterschloß von Gold hinein, umwandelte dreimal das Lager der Mutter, ihr die rechte Seite zukehrend, klopfte an ihre rechte Seite und war wie in ihren Leib hineingegangen. So nahm er mit dem Nakkhatta des Uttara-Āsāḍha ein neues Dasein an.

Am andern Tage aufgewacht, erzählte die Königin diesen Traum dem Könige. Der König ließ vierundsechzig hervorragende Brahmanen rufen, ließ auf dem mit Grünem belegten Boden, nachdem auf ihm die feierliche Bewillkommnung mit Lājablumen usw. dargebracht worden war, hochwürdige Sitze anweisen, gab den dort niedergesessenen Brahmanen, nachdem er goldene und silberne Schüsseln mit vorzüglichem Milchreis, der mit klarer Butter, Honig und Zucker zubereitet worden war, gefüllt und mit goldenen und silbernen Schüsseln zugedeckt hatte, und erfreute sie noch durch andere Gaben von neuen Gewändern, braunen Kühen usw. Nachdem sie durch alle Genüsse befriedigt waren, erzählte er ihnen darauf den Traum und fragte: „Was wird geschehen?" Die Brahmanen sprachen: „Habe keine Sorge, großer König, im Leibe deiner Königin hat ein Kind sein Dasein genommen, und zwar ein männliches, kein weibliches. Du wirst einen Sohn bekommen: wenn der im Hause bleiben wird, wird er ein die Welt beherrschender König werden; wenn er das Haus verlassen und in das Leben eines Asketen eintreten wird, wird er ein Buddha in der Welt werden, von dem der Trug abgeschieden ist.[1])

---

1) Hier ist wieder ein textlicher Zusammenhang zwischen südlichen und nördlichen Werken erkennbar. Zu den Sätzen *So sace agāraṃ ajjhāvasissati rājā bhavissati cakkavattī, sace agārā nikkhamma pabbajissati Buddho bhavissati loke vivattacchaddo* in der Nidānakathā, Jāt. I 51, 1, ist im Lalitavistara ed. Lefm. S. 14, 2, zu vergleichen: *Sa ced agāram adhyāvasati rājā bhavati cakravartī caturango vijitavān dhārmiko dharmarājaḥ saptaratnasamanvāgataḥ.* Das letzte Epitheton gibt Veranlassung zu einer seitenlangen Einschiebung über die sieben *ratna*: auf diese Weise sind die ursprünglich einfacheren Texte nach und nach so umfangreich geworden. Dann folgt erst S. 18, 8 der andere Teil der Alternative: *Saced agārād anāgārikāṃ pravrajiṣyati vāntacchandarāgo netā ananyadevaḥ śāstā devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ceti.* Der Verfasser des Lalitavistara hat hierfür keine Verse angeführt, aber seine Quelle könnten Verse gewesen sein, denen mindestens sehr ähnlich die im Mahāvastu II 12, 11 (vgl. lin. 21) dieselbe Alternative enthalten, mit Anklängen im Wortlaute: *Yadi āsiṣyati agāre mahipati hoti saratano maharddhiko | nityānubaddhavijayo rājaśatasahasraparivāro || atha khalu pravrajiṣyati cāturdvīpāṃ mahīṃ vijahiyāna | hohiti ananyaneyo Buddho netā naramarūṇāṃ.* || Zu *vivatta-cchaddo* im Pāli, das an *vāntacchandarāgo* im L. anklingt, vgl. *vivatta-kkhandho* in der Geschichte von Godhika: *Addasā kho Bhagavā āyasmantaṃ Godhikaṃ dūrato va mañcake vivattakkhandhaṃ semānaṃ*, Saṃyutta I S. 121.

In dieser Darstellung ist dreierlei besonders bemerkenswert. Erstens erscheint die Geschichte vom Traum und vom weißen Elefanten hier wie eingeschoben in eine Darstellung, in der diese Geschichte ursprünglich nicht enthalten war. Die ältere Gestalt dieses Berichtes schließt Jāt. I 50, 1 mit dem Satze *So ... cyavitvā Mahā-Māyāya deviyā kucchismiṃ paṭisandhiṃ gaṇhi* und setzt sich dann S. 51, 3 fort mit den Worten: *Bodhisattassa pana mātukucchimhi paṭisandhigahaṇakkhaṇe ekappahāreneva sakaladasasahassī lokadhātu saṃkampi* usw.

Die eingeschobene Geschichte hat in den Worten *Tassāvibhāvatthaṃ ayaṃ anupubbakathā* ihre besondere Einleitung.[1])

Zweitens ist in der Nidānakathā der weiße Elefant unverkennbar nur ein Traum. Wichtig sind die letzten Worte *kucchiṃ paviṭṭhasadiso ahosi*, es war als ob er in ihren Leib eingetreten wäre. Allerdings ist der Bodhisatta zugleich auch wirklich in ihren Leib eingetreten, wie die den Traum deutenden Brahmanen erklären, aber es wird nicht gesagt, daß dies in der Gestalt des Elefanten geschehen sei.

Endlich drittens ist bei der ganzen Darstellung der natürliche Zeugungsakt ausgeschlossen. Von den drei Faktoren bei der Entstehung eines Menschenkindes erscheinen hier nur die Mutter und das Seelenwesen. Die Māyā ist allein im Schlafgemach, ohne ihren Gatten, sie hat die Gelübde, darunter das der Keuschheit, auf sich genommen, ehe sie den Traum hat und gleichzeitig der Bodhisatta in ihren Leib eintritt, im Gegensatz zu der älteren Darstellung, s. oben S. 114.

Wie schon aus den Angaben im vorigen Kapitel hervorgegangen ist, hat die ausführlichere Erzählung im Mahāvastu und im Lalitavistara einen durchaus epischen Charakter. Die Erzählung wird in Stücken älterer Gedichte gegeben und die im Mahāvastu besonders magere Prosa stützt sich teils auf die alten dogmatischen Sätze, teils aber auf solche Gedichte, soweit überhaupt Prosa vorhanden ist. Wir tun hier einen Einblick in eine alte buddhistische Kāvyaliteratur, die bis in das Tipiṭaka

1) Mit fast denselben Worten wird im Mahāvaṃsa XXII 1 die Einfügung des „Duṭṭhagāmaṇi-Epos" eingeleitet: *tadatthadīpanatthāya anupubbakathā ayaṃ*. Vgl. W. Geiger, Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa (Leipzig 1905) S. 21.

zurückreicht, denn die Gedichte des Mahāvastu und des Lalitavistara sind ganz von derselben Art wie die des Suttanipāta, z. B. die von mir in „Māra und Buddha" behandelten zwei Gedichte Pabbajjāsutta und Padhānasutta, ferner das Rāhulasutta. Diese können geradezu als die alten Muster der späteren Gedichte bezeichnet werden. Was die Sprache anlangt, so ist im Buddhismus das Sanskrit sekundär. Die ältesten Gedichte sind in Pāli abgefaßt, die im Mahāvastu und Lalitavistara aufbewahrten Gedichte zeigen teils eine verwahrloste, teils eine mehr oder weniger sanskritisierte Form dieser altprakritischen Literatursprache. Auch ganz sanskritische Verse kommen vor, diese also wohl Vorläufer von Aśvaghoṣa's Buddhacarita, dessen Stoff zwar buddhistisch ist, dessen Sprache und dichterische Kunst aber sicher nicht auf der buddhistischen, sondern auf der brahmanischen Seite ausgebildet worden ist und hier eine lange Pflege der strengen Kunstdichtung erschließen läßt.

Wie schon früher bemerkt, findet sich die Geburtslegende im Mahāvastu an drei Stellen. Die dritte, II 1, 1 bis 30, 6, ist die Hauptstelle, denn die zweite, I 193, 13 bis 227, 7, enthält zwar dieselbe Erzählung, bezieht sich aber auf den Buddha Dīpaṃkara, und in der ersten, I 142, 11 bis 153, 3, ist der Traum der Māyā ausgelassen.[1]) Zu diesen ausführlichen Darstellungen kommt noch ein vereinzeltes Gedicht, I S. 98—100, das gleichfalls die Geburt Buddha's verherrlicht.

Die ausführliche Erzählung des Traumes, wie in der Nidānakathā, findet sich im Mahāvastu und im Lalitavistara nicht. Wir richten unsere Aufmerksamkeit besonders auf die beiden Hauptpunkte, die Historisierung des Traumes vom weißen Elefanten und die Ausschaltung des Vaters, der die Ausgestaltung der Māyā zu einer Immaculata zur Seite geht.

Die Erzählung ist im Mahāvastu etwas konfus. Da der

---

1) Ausgelassen ist nach I 147, 5 das Stück II 7, 19 bis 14, 11 (= I 204, 4 bis 210, 12). Der letzte Vers, den alle drei Stellen gemeinsam haben, endet mit *narendravadhū*, I 147, 5 = I 204, 3, = II 7, 18. Nach der Auslassung findet sich zu I 147, 6 das Entsprechende an der zweiten Stelle I 211, 10, an der dritten II 15, 9. An der ersten Stelle brauchte der Verfasser die vollständige Erzählung nicht für seinen Zweck, er ließ den Traum der Māyā weg, obwohl er auch an dieser ersten Stelle dasselbe Gedicht benutzt, aus dem er ihn an den beiden anderen Stellen mitgeteilt hat.

Verfasser verschiedene Gedichte und Verse benutzt, die sich auf dieselbe Sache beziehen, kommt er wiederholt auf dasselbe zurück. Der Traum der Māyā ist auch hier unmittelbar mit dem *cyavana* des Bodhisattva verbunden. Die Götter im Tuṣita-Himmel sagen zum Bodhisattva: „Bereit ist für dich die Mutter, erbarme dich jetzt der leidgequälten Menschheit.“ ‖ Er ließ die Stimme ertönen: „Hier falle ich herab!“ Sie erheben (?)[1] glückverheißenden Ruf. | Da sieht die Mutter des Jina in diesem Augenblicke einen Traum, eine herrliche Frucht der Reife (ihres früheren Tuns): | „Ein wie Schnee und Silber aussehender Hauptelefant mit schönen Füßen und lieblichem Rüssel, mit schöngefärbtem Kopfe | ist in meinen Leib gegangen, mit anmutigem Gange, mit untadeligen Gliedern und Gelenken.“ ‖ II 8, 14—18 = I 204, 19 bis 205, 4.

Dieser Vers über den Elefanten mag in dem Gedichte, in dem er sich hier befindet, an seiner ursprünglichen Stelle stehen, aber er ist zu einem Versus memorialis geworden, denn er findet sich auch im Lalitavistara, und zwar an zwei Stellen, an der ersten zu Anfang von Adhyāya VI vollständig sanskritisiert:

Mahāvastu II 8, 17	Lal. ed. Lefm. S. 55, 7
Himarajatanibho me ṣaḍviṣāṇo sucaraṇacārubhujo suraktaśīrṣo | *udaram upagato gajapradhāno lalitagatiḥ anavadyagātrasandhiḥ.* ‖	*Himarajatanibhaśca ṣaḍviṣāṇaḥ sucaraṇacārubhujaḥ suraktaśīrṣaḥ* | *udaram upagato gajapradhāno lalitagatir dṛḍhavajragātrasaṃdhiḥ.* ‖

An der zweiten Stelle des Lalitavistara ist er Bestandteil eines Gedichtes, ed. Lefm. S. 57, 11:

Himarajatanikāśaś candrasūryātirekaḥ
sucaraṇasuvibhaktaḥ ṣaḍviṣāṇo mahātmā |
gajavaru dṛḍhasaṃdhi vajrakalpas surūpaḥ
udari mama praviṣṭas tasya hetuṃ śṛṇotha. ‖

An diesen drei Stellen ist der Vers der Māyā in den Mund gelegt, daher das Pronomen *me, mama.* Aber in der sonst ganz gleichen zweiten Stelle des Mahāvastu, I 205, 3, ist *se* für *me* gesetzt: ging in ihren Leib. Dann wäre es nicht Rede der Māyā, sondern Erzählung, und läge die Historisierung des Traumes schon in diesem Verse vor.

---

1) Dieser Pāda lautet an beiden Stellen, II 8, 15 und I 205, 1, *śubhaṃ vacanaṃ udīrayi*, an beiden Stellen fehlen ihm zwei Silben: vielleicht ist er nach II 8, 12, *samudīrayanti madhuraṃ vacanaṃ*, zu ergänzen. Subjekt sind die Götter.

Als Zeit des Herabfallens und der Empfängnis wird dann nicht wie in der Nidānakathā der Vollmond im Āṣāḍhanakṣatra, sondern der Vollmond im Tuṣyanakṣatra angegeben, in beiden Werken mit fast gleichem Wortlaute:

Mah. II 8, 19 = I 205, 5

Na khalu Bodhisatvā kālapakṣe mātu kukṣiṃ okrāmanti | atha khalu pūrṇāyāṃ pūrṇamāsyāṃ puṣyanakṣatrayogayuktāyām rātryāṃ Bodhisatvā mātuḥ kukṣim avakrāmanti. |

Lal. ed. Lefm. S. 25, 19

Na khalu punar mārṣāḥ kṛṣṇapakṣe Bodhisattvo mātuḥ kukṣāv avakrāmati | *api tu śuklapakṣe evaṃ pañcadaśyāṃ pūrṇāyāṃ pūrṇimāyāṃ puṣyanakṣatrayoge poṣadhaparigṛhītāyā mātuḥ kukṣau caramabhaviko Bodhisattvo 'vakrāmati.* |

Es folgt dann im Mahāvastu II 9, 1—6 eine Schilderung, wie die Mutter des Bodhisattva beschaffen sein muß. Dem entspricht im Lalitavistara das der Zeitbestimmung vorausgehende Stück, S. 25, 5—18. Zu den Forderungen des Mahāvastu gehört, daß sie *poṣadhikā*[1]) ist, d. i. daß sie die Gelübde auf sich genommen hat. Dasselbe drückt im Lalitavistara *poṣadhaparigṛhītā* aus, in dem Zusatze zur Zeitbestimmung. Die Mutter hat also auch hier wie in der Nidānakathā (s. oben S. 156) schon vor der Empfängnis das Gelübde der Keuschheit auf sich genommen.

Die Erzählung kehrt wieder in den Himmel zurück. Der Bodhisattva strahlt einen Glanz aus, durch den das ganze Buddhakṣetra erhellt wird. Ein Gott fragt einen andern nach dem Grunde des Glanzes. Dieser führt ihn auf den Schuldlosen zurück. Frage und Antwort ist in Versen gegeben. Der Bodhisattva richtet selbst einen Vers an die Götter: „. . . es ist jetzt Zeit, die Burg von Alter und Tod durch den Schlag der Erkenntnis zu brechen." Darnach wird in einer Zeile Prosa mit den alten Worten (vgl. oben S. 110) konstatiert: „Der Bodhisattva trat sich erinnernd und bewußt . . . in den Leib der Mutter ein." II 9, 6—20.

Nach fünf den Bodhisattva preisenden Versen wird in Prosa und Versen erzählt, wie die Erde erbebte, als er herabkam (vgl. oben unter Nr. 5, S. 112 ff.). Die Schlangenkönige, die Welthüter und andere Götter wachen darüber, daß kein Übelwollender den Bodhisattva verletze (vgl. oben unter Nr. 6, S. 113 ff.). Dies ist kurz in Prosa und ausführlicher in den Versen einer eingelegten

1) Dieses Adjektiv findet sich auch in den weiter unten S. 160 übersetzten Versen, Mahāv. II 11, 20.

Dichtung angegeben. Diese behandelt vom 8. Verse an[1]) von neuem die Herabkunft des Bodhisattva in der Gestalt eines weißen Elefanten, II 11, 18 bis 12, 14 = I 207, 7 bis 208, 5.:

Als dieser Großmächtige mit Erinnerung begabt aus der Tuṣita-Welt herabfiel,| an Gestalt zu einem einer weißen Wolke gleichen Elefanten mit sechs Zähnen geworden, ||

in der auf dem Heldenlager liegenden, enthaltsamen (*poṣadhikāye*), in reine Gewänder gehüllten | Mutter Leib trat er da ein, sich erinnernd, bewußt, erfahren. ||

Diese verkündete, als die Nacht hell geworden, dem lieben Gatten: | „Bester der Könige, ein weißer Elefantenkönig ist in meinen Leib eingegangen.“ ||

Als der König dies gehört, sprach er zu den zusammengekommenen Zeichendeutern: | „Saget alle an, was in ihrem Traume fruchtreif geworden ist.“ ||

Und vom Könige selbst gefragt sagten da diese Wahrsager: | „Einer, der die zweiunddreißig Merkmale an sich trägt, ist in den Leib der Königin eingegangen.“ ||

„Sei froh, o bester der Männer, daß in deiner Familie wiedergeboren ist, | o Erhalter der Erde, ein Heldenknabe, ein unvergleichliches Wesen, ein großes Wesen! ||

„Wie ich selbst aus alten Lehrern geschöpft habe, | gibt es für diesen nur zwei Lebenswege, keinen andern, o tigergleicher Held der Männer. ||

„Wenn er im Hause bleibt, wird er ein Herr der Erde von großem Reichtum und vielen Schätzen, | an den immer der Sieg geheftet ist, der hunderttausend Könige zum Gefolge hat. ||

„Wird er aber fortziehen (aus dem Hause), verzichtend auf die vierinselige Erde, | wird er der Buddha werden, der sich von keinem andern führen läßt, der Führer der Menschen und Götter!“ ||

Die beiden ersten der hier übersetzten Verse kann man gar nicht anders verstehen, als daß es sich nicht um einen bloßen Traum handelt, sondern daß der Bodhisattva wirklich in der Gestalt des Elefanten in den Leib der Mutter eingetreten sein soll. Auch im 3. Verse erzählt die Königin dies dem Könige als eine Tatsache. Gleichwohl spricht der König im 4. Verse nur von einem Traume. Dazu kommt, daß in einer zweiten Version derselben Verse vom dritten ab, II 12, 15 bis 13, 3, die in der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara fehlt, die Sache von der Königin nicht als ein wirkliches Erlebnis, sondern als ein Traum erzählt wird. Während der dritte Vers in der ersten Version *Sā ca rajanīprabhāte ākhyāsi bhartuno manāpasya* | *rājavara pāṇḍaro me gajarājo kukṣim okrānto* || lautet, lautet er in der zweiten Version *Supinaṃ pi Sākiyānī ākhyāsi bhartuno manāpasya* | *śveto gajanātho me kukṣiṃ bhetvāna*

1) Die II 11, 4—17 vorausgehenden sieben Verse (*Tato koṭisahasrāṇi*) sind in der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara anders gestellt, s. I 208, 16 bis 209, 10 (*Sahasrāṇi devānām*).



okrānto. ‖ Auch einen Traum erzählte die Gattin des Śākya dem lieben Gatten: | „Ein weißer Elefantenfürst ist in meinen Leib eingegangen, nachdem er ihn gespalten.“ ‖

Im Mahāvastu ist auch die Deutung des Traumes noch weiter ausgeführt, und zwar durch ein anderes Gedicht, das einem großen Brahmanen[1]) in den Mund gelegt wird und wie ein Stück aus einem Lehrbuch der Wahrsagekunst aussieht, II 13, 4—20:

1. „Eine Frau, die im Traume die Sonne vom Himmel hat in ihren Leib eintreten sehen, | gebiert ein glückliches, juwelgleiches Mädchen, ihr Gatte wird ein das Rad (der Weltherrschaft) rollen lassender Fürst. ‖

2. „Eine Frau, die im Schlafe den Mond vom Himmel hat in ihren Leib eintreten sehen, | die gebiert ein männliches, göttergleiches Kind, das wird ein mit Macht das Rad (der Weltherrschaft) rollen lassender König. ‖

3. „Eine Frau, die im Traume die Sonne vom Himmel hat in ihren Leib eintreten sehen, | die gebiert einen (Sohn), dessen Körper durch die herrlichen Merkmale ausgezeichnet ist[2]), der wird ein mit Macht das Rad (der Weltherrschaft) rollen lassender König. ‖

4. „Eine Frau, die im Traume einen weißen Elefanten hat in ihren Leib eintreten sehen, | die gebiert einen (Sohn), der das Beste vom Wesen eines Elefanten besitzt (*gajasattvasāraṃ*), der wird ein Buddha, von dem die Heilslehre und ihr Sinn zum Verständnis gebracht worden ist.“[3]) ‖

In der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara I 209, 12 ff. hat dasselbe nur drei von den vier Versen, und zwar in der Reihenfolge 3, 2, 4. Vers 1 mit der Deutung auf ein Mädchen fehlt. Die Deutung auf den *rājā cakravartī* kommt hier wie da zweimal vor. Daß dieser I 209, 15 *bala-*, 19 *vara-cakravartī* genannt wird, bezeichnet schwerlich einen sachlichen Unterschied. In der über-

1) *Mahābrahmā āha* II 13, 4 = I 209, 11. Der Gott Brahmā kann nicht gemeint sein, denn in der Nidānakathā S. 50, 31 und im Lalitavistara ed. Lefm. S. 57, 15 sind es Brahmanen, die den Traum deuten.

2) An den verschiedenen Stellen zeigen sich kleine Variationen: II 13, 15 steht *varalakṣitāṅgaṃ*, I 209 *varalakṣaṇāṅgaṃ*. — Den Prozeß der Sanskritisierung veranschaulicht das skr. *dadarśa* I 209 gegenüber dem prākr. *adarśi* II 13 (dreimal).

3) *bodhitārthadharmo* II 13, 20, *budhitārtha°* I 209, 23.

setzten Version steht beide Male *bala-*. Vermutlich ist von dieser aus vier Versen bestehenden Version auszugehen. Sie zerfällt in zwei Deutungen, eine alte (brahmanische) und eine neue (buddhistische): in der ersteren deuten Sonne und Mond die künftige Gattin eines großen Königs und einen großen König selbst an, in der letzteren deuten Sonne und weißer Elefant einen großen König und einen Buddha an.

Der Lalitavistara, der noch ausführlicher ist als das Mahāvastu, bringt in der Geschichte vom Traume nur in Nebendingen Neues hinzu. Sie findet sich hier zu Anfang von Adhyāya VI und lautet wie folgt:

So nun, ihr Mönche, als der Beste der drei Welten, der in der Welt Verherrlichte, nachdem die kalte Zeit vergangen, im Monat Vaiśākha, der vom Sternbild Viśākha begleitet ist, in der besten Jahreszeit, der Frühlingszeit, in der die Bäume mit herrlichen Blättern bedeckt, die herrlichsten Blumen aufgeblüht sind, die ohne Kälte und Hitze, Dunkel und Staub, die schön beschaffen ist mit weichem Rasen, ausgeschaut hatte, ging der Bodhisattva in der Zeit der Empfänglichkeit (*ṛtukāla-samaye*) am 15. Tage, am Vollmondstage, [als die Mutter die Gelübde der Enthaltsamkeit auf sich genommen hatte,] in der Verbindung (des Mondes) mit dem Sternbild Puṣya, vom Tuṣita-Himmel herabgefallen, sich erinnernd und bewußt, zu einem mit sechs Zähnen, mit cochenille(-rotem) Kopfe, mit Zahnreihen von Gold, mit allen Haupt- und Nebengliedern, mit den vollzähligen Organen versehenen jungen weißen Elefanten geworden auf der rechten Seite in den Leib der Mutter ein, und eingetreten hielt er sich auf die rechte Seite, nie auf die linke.[1]) Die Königin Māyā sah, süß auf ihrem Lager schlafend, den folgenden Traum:

„Wie Schnee und Silber aussehend, mit sechs Zähnen versehen, mit schönen Füßen und anmutigem Rüssel, mit schön gefärbtem Kopfe | ist ein Hauptelefant in meinen Leib eingegangen, zierlichen Schrittes, die Glieder und Gelenke fest wie Diamant (*dṛḍhavajragātrasandhiḥ*). ||

„Nie ist von mir solche Wonne gesehen, gehört oder empfunden worden. | In einem Zustande von Wonne des Körpers und Wonnigkeit der Seele war ich wie in tiefe Meditation versunken!" ||

Nachdem sich die Königin Māyā, über deren Gewand Schmuck herabfiel (*ābharaṇavigalitavasanā*), erquickten Körpers und Geistes, von Befriedigung, Freude und Heiterkeit erfüllt, von der Fläche des besten Lagers erhoben hatte, stieg sie, von der

---

1) Diese lange schwerfällige Periode leidet an verschiedenen Schwierigkeiten, die zum Teil daher kommen, daß sie aus einer alten kürzeren Fassung ihres Hauptinhalts hervorgegangen ist, die wir oben S. 159 kennen gelernt haben. Soll die Ausschau im Monat Vaiśākha stattgefunden haben? Die Worte *poṣadhagṛhītāyā māṭuḥ*, die von *kukṣau* abhängen sollten, schweben hier in der Luft. — Die auch bei den Griechen nachgewiesene Theorie, daß das männliche Kind sich im Mutterleibe auf der rechten, das weibliche auf der linken Seite aufhalte, lernten wir schon oben S. 19 kennen.



Schar der Frauen umgeben, gefolgt, vom obersten Geschoß des herrlichen Palastes herab und begab sich nach dem Asokawäldchen. Nachdem sie sich in dem Asokawäldchen behaglich niedergelassen hatte, schickte sie einen Boten zum König Śuddhodana: „Der König soll kommen, die Königin verlangt dich zu sehen".

Als der König dieses Wort gehört hatte, stand er erfreuten Herzens, mit zitterndem Körper von seinem Prachtsitze auf und ging, umgeben von den Ministern, Schriftkundigen, Räten und Verwandten nach dem Asokawäldchen, und als er hingekommen war, konnte er in das Asokawäldchen nicht eintreten. Als wäre er zu schwer, kam er sich vor. Am Eingange zum Asokawäldchen stehend sann er einen Augenblick und sprach dann die folgende Strophe:

„Ich erinnere mich nicht, daß mir an der Spitze der Kampfberauschten stehend der Körper so schwer vorgekommen ist, wie heute. | In das Haus meiner eigenen Familie kann ich nicht hineingehen. Was mag mir hier bevorstehen (?) und wen könnte ich fragen?" ||[1])

Da sprachen zu den Śuddhāvāsa gehörige Göttersöhne an der Himmelsfläche befindlich, nachdem sie sich einen halben Körper geschaffen, den König Śuddhodana mit einer Strophe an:

„Der, ausgestattet mit den Verdiensten der Gelübde und der Askese, in den drei Welten[2]) zu verehren ist, der, Freundlichkeit und Mitleid in sich tragend, geweiht ist durch das reine Wissen, | der hochherzige Bodhisattva ist, von der Tuṣita-Stadt herabgefallen, o Fürst, im Leibe der Māyā zu deiner Sohnschaft gelangt." ||

Nachdem er da die zehn Fingernägel zusammengelegt, sein Haupt schüttelnd, trat der Fürst ein, von Verwunderung erfüllt. | Als er da die Māyā zu Stolz und Hochgefühl geführt erblickte, (sagte er:) „Sprich[3]), was soll ich für dich tun, was ist los, sag an!" ||

Die Königin sprach:

„Wie Schnee oder Silber aussehend, Sonne und Mond übertreffend, schönfüßig, schön gebaut, sechszähnig, hochgemut | ist ein herrlicher Elefant, diamantartig in den festen Gelenken[4]), von schöner Gestalt in meinen Leib eingegangen. Bring den Grund davon in Erfahrung (*tasya hetuṃ śṛṇuṣva*)! ||

„Ich sehe die dreitausendfache (Welt) ohne Dunkel leuchten, Myriaden von Göttern und Göttinnen eine Liegende preisen, | und in mir ist weder der Fehler des Hasses[5]), noch Zorn noch Betörung, beruhigten Herzens empfinde ich in meinem ganzen Wesen die Wonne der Meditation. ||

---

1) Der Text des letzten Pāda ist unsicher: *kim iha mama bhaved bhoḥ kannu pṛccheya cāham* ed. Rāj. M. S. 64, 6, *kim iha mama bhave 'ṅgo kānva pṛccheya cāhaṃ* ed. Lefm. S. 56, 1.

2) Bei Lefm. S. 56, 5 *tisra-lokeṣu* (für *tri-*), dafür bei Rāj. M. S. 64, 10 *trisāhasra-lokeṣu*, vgl. *vitimira-trisahasrāṃ* im 4. dieser Verse, aber dies vielsilbige Wort paßt nicht in den Vers; *triloke* S. 57, 21.

3) Bei Lefm. S. 56, 11 *vadahi*, bei Rāj. M. S. 64, 16 *vadati*. Vielleicht ist doch das Letztere richtig.

4) Gewiß ist *dṛḍhasandhi-vajrakalpas* hier und in der Wiederholung S. 164 als Kompositum zu nehmen, wie *dṛḍhavajragātrasandhiḥ* zuvor S. 162. Die Ordnung der Glieder der Komposita ist in dieser Sprache sehr frei, vgl. *devanayuta-dev(ī)ye* im nächsten Verse, gleichfalls bei Lefmann getrennt gedruckt.

5) Zu *na ca mama khiladoṣo naiva roṣo na moho* bei Lefm. S. 56, 20 vgl. *vyā-*

„Wohlan, o König, hole schnell Brahmanen an diesen (Ort), die den Veda und die Träume studiert haben[1]), der Vorschriften in den Häusern kundig sind, | die mir nämlich diesen eine Wahrheit enthaltenden Traum erklären sollen[2]), was mir hier bevorsteht, ein Glück (oder) ein Unglück der Familie.“ ||

Als der König diese Rede gehört hatte, im Augenblick darauf, holte er Brahmanen, die den Veda gelernt, ihre Wissenschaft studiert haben. | Vor den Brahmanen stehend sprach Māyā: „Einen Traum habe ich gesehen, dessen Grund bringet in Erfahrung!“ ||

Die Brahmanen sprachen: „Sag an, o Königin, was für einen Traum du gesehen hast! Wenn wir (ihn) gehört haben, werden wir (es) wissen.“

Die Königin sprach:

„Wie Schnee und Silber aussehend, Sonne und Mond übertreffend, schönfüßig, schöngebaut, sechszähnig, hochgemut, | ist ein herrlicher Elefant, diamantartig in den festen Gelenken, von schöner Gestalt, in meinen Leib eingegangen. Bringet den Grund davon in Erfahrung!“ ||

Als die Brahmanen diese Rede gehört hatten, sprachen sie folgendermaßen: „An eine große Freude ist zu denken[3]), es ist kein Unglück der Familie. Einen Sohn gebierst du dir, dessen Körper mit den (günstigen) Merkmalen geschmückt ist, einen hochgemuten aus königlichem Geschlechte stammenden Weltbeherrscher!“ ||

„Wenn er aber[4]), nachdem er Genüsse und Königreich, das Haus verlassen, (als Asket) auszieht, rücksichtslos, der ganzen Welt sich erbarmend, | wird dieser ein Buddha, verehrenswert in den drei Welten, würde er mit dem besten Nektarsafte die ganze Welt erquicken!“ ||

Nachdem sie den glückverheißenden Ausspruch dargelegt, die Bewirtung des Fürsten genossen, | und Gewänder empfangen hatten, gingen die Brahmanen darauf fort. ||

Nachdem nun demgemäß, ihr Mönche, König Śuddhodana den Brahmanen, den Zeichendeutern und Wahrsagern, die das Kapitel über die Träume[5]) studieren, zustimmend geantwortet, zufrieden, gehoben, entzückt, verklärt, in hervorbrechender

---

pāda-doṣakhila-moha-mada-prahīṇā S. 42, 5 (unten S. 169). Die Bedeutung von *khila* im Pāli erhellt aus Saṃyutta V S. 57: *Tayo me bhikkhave khilā. Katame tayo? Rāgo khilo, doso khilo, moho khilo.*

1) Bei Lefm. S. 57, 1 *vedasupinapāṭhāye*, bei Rāj. M. S. 65, 7 *veda-upanipāṭhāye*, nach seiner Ansicht gleich *vedopaniṣatpāṭhāya*. Allein *-pāṭhāye* ist auch in dieser Sprache keine mögliche Form, *ye* ist abzutrennen, als Relativpronomen, und *-pāṭhā* ist Nom. Pl., vgl. *śāstrapāṭhān* im folgenden Verse.

2) Die Form *vyākarī* scheint 3. Pl. Aor. zu sein (vgl. E. MÜLLER, Der Dialekt der Gāthās, S. 27), im Sinne eines Konjunktivs.

3) So, wenn Lefmann's Lesart *cintyā* richtig ist; bei Rāj. M. dafür *vindā*.

4) Bei Rāj. M. *puna*, bei Lefm. *pura* die Stadt.

5) *Svapnādhyāyī* (vgl. *aṣṭādhyāyī*) ist ein in Kapitel eingeteiltes Werk, das über die Träume handelt, vgl. AUFRECHT, Cat. Cat. unter *svapnādhyāya*. Die S. 161 aus dem Mahāvastu übersetzten Verse sind jedenfalls ihrem Inhalte nach ein Stück aus einem solchen Werke. R. PISCHEL hat aus solchen Werken Mitteilungen gemacht Zeitschr. d. D. M. G. XL 114 ff.



Freude und guter Stimmung[1]) die Brahmanen mit reichlicher leckerer Speise gut zu beißen und zu essen gesättigt, bedient[2]), und (ihnen) Gewänder gegeben hatte, entließ er sie.[3])

Wohl ist auch im Lalitavistara der Traum und die Deutung des Traumes ausführlich behandelt, aber andrerseits wird hier gleich im Anfang des übersetzten Stückes mit noch größerer Bestimmtheit als im Mahāvastu ausgesprochen, daß der Bodhisattva auch wirklich in der Gestalt eines weißen Elefanten in den Leib der Māyā eingetreten ist. Außerdem wird im Lalitavistara schon im Anfang von Adhyāya V im voraus prophezeit, daß dies geschehen werde. Noch im Tuṣita-Himmel befindlich, wirft der Bodhisattva dort (ed. Lefm. S. 39, 7) die Frage auf, in welcher Gestalt er in den Leib der Mutter eintreten solle. Die Götter machen verschiedene Vorschläge. Einige sagen, in menschlicher Gestalt, andere, in der Gestalt Śakra's usw., bis zuletzt ein Gott des Brahmā-Himmels, namens Ugratejas, der, von einem der alten Ṛṣis abstammend, dort ins Dasein getreten war, sagt: „Wie es im Mantraveda und in den Lehrbüchern der Brahmanen vorkommt, in solcher Gestalt muß der Bodhisattva in den Leib der Mutter eintreten.“ „Was für eine ist das?“ „Als ein herrlicher Elefant von großem Umfange (*mahāpramāṇaḥ*), mit sechs Zähnen, wie eine

---

1) Dieselben formelhaften Worte, *hṛṣṭas tuṣṭaḥ* bis *prītisaumanasyajātaḥ*, Divyāvadāna auch S. 297, 15.

2) Hier liegt formelhafter altbuddhistischer Sprachgebrauch vor. Zu *brāhmaṇān prabhūtena khādanīyabhojanīyāsvādanīyena saṃtarpya saṃpravārya* vgl. im Pāli *bhikkhusaṃghaṃ paṇītena khādanīyena bhojanīyena sahatthā santappetvā sampavāretvā*, Mahāvagga I 22, 15, ü. ö. Zur Bedeutung von *sampavāretvā* vgl. Senart Mahāvastu I 598. Nach Divyāvadāna S. 297 ist unter *bhojanam* zu verstehen: *odanaśaktavaḥ kulmāṣamatsyamāṃsam*, gekochter Reis und Grütze, saurer Schleim von Früchten oder Reis und Fischfleisch, unter dem anderen: *mūla-*, *skandha-*, *patra-*, *puṣpa-*, *phala-*, *tila-*, *khaṇḍaśarkaraguḍa-*, *piṣṭakhādanīyam*, Wurzeln, Stengel (?), Blätter, Blüten, Früchte, Sesam, Zucker in verschiedener Form, Mehl. Freilich ist *kulmāṣam* Chānd. Up. I 10, 2 Objekt zu *khādantam*: damals war der Unterschied von *khādanīya* und *bhojanīya* noch nicht scharf ausgebildet. Vgl. auch Rhys Davids und Oldenberg, Vinaya Texts transl. S. B. E. XIII S. 39.

3) In diesem Prosastücke ist wiederholt, was in den vorausgehenden Versen gesagt war. Man kann hier besonders deutlich erkennen, daß dem Verfasser des Lalitavistara nur die Prosa angehört. Er benutzte für sein Werk ältere Gedichte, die er diesem zum Teil einverleibt hat, sie manchmal auch allein sprechen lassend.

Goldmasse aussehend (*hemajālasaṃkāśaḥ*),[1] schönglänzend, mit schöngefärbtem Kopfe. . . ."[2])

Was ursprünglich nur ein Traum war, ist ohne Zweifel in der Vorstellung der Gläubigen in ein Ereignis übergegangen. Aber wenn auch der Elefant ursprünglich nur ein Traumbild war, so muß doch von Anfang an geglaubt worden sein, daß zu gleicher Zeit mit dem Traume der Bodhisattva in den Leib der Mutter eingegangen ist. Das Seelenwesen tritt nach der Theorie unsichtbar aus einem Dasein in das andere über, s. oben S. 49 Anm. 4. Auch in Buddha's Falle ist dieser Eintritt nur markiert durch den Traum. Zuerst müssen nur die folgenden zwei Dinge als gleichzeitig angesehen worden sein: Der Traum der Māyā, daß ein weißer Elefant in ihren Leib eingetreten sei, und der Eintritt des Bodhisattva in ihren Leib. Erst eine letzte phantastische Kombination dieser zwei verschiedenen Dinge ist, daß der Bodhisattva in Gestalt eines weißen Elefanten in den Leib der Māyā eingetreten sei.

In Aśvaghoṣa's Buddhacarita wird der Traum der Māyā nicht erwähnt. Von der Empfängnis handeln zwei Verse, I 19 und 20, von denen ich nur den ersten für echt halte:

Cyuto 'tha kāyāt tuṣitāt trilokīm uddyotayann uttamabodhisattvaḥ | viveśa tasyāḥ smṛta eva kukṣau nandāguhāyām iva nāgarājaḥ || 19 || *dhṛtvā himādridhavalaṃ guru ṣaḍviṣāṇaṃ dānādhivāsitamukhaṃ dviradasya rūpaṃ* | *Śuddhodanasya vasudhādhipater mahiṣyāḥ kukṣiṃ viveśa sa jagadvyasanakṣayāya.* || 20 ||

19. Da herabgefallen aus dem Tuṣita-Stande trat der höchste Bodhisattva, die drei Welten erleuchtend, | sich erinnernd, in ihren Leib ein, wie ein Elefantenkönig in einen heimlichen Ort der Nandā. ||

20. Indem er die wie ein Schneeberg weiße, schwere Gestalt eines Elefanten hatte, mit sechs Zähnen, mit vom Brunstsaft duftend gemachtem Gesichte, | trat er in den Leib der Gemahlin des Oberherrn der Erde Śuddhodana ein, zur Vernichtung des Leides der Welt. ||

Nachdem Aśvaghoṣa im ersten Verse vergleichsweise gesagt hatte, daß der Bodhisattva in den Leib der Mutter hineingegangen

1) Für *hema*-(Gold) hatte dieses Epitheton an den früheren Stellen *hima*-(Schnee), s. oben S. 158, vgl. *himādridhavalaṃ* . . *rūpaṃ* (weiß wie ein Schneeberg), Buddhacarita I 20.

2) Das nicht übersetzte Wort ist *sphuṭitagalitarūpavān.* FOUCAUX übersetzte es „avec . . les tempes humides, beau et gracieux", vgl. *dānādhivāsitamukham*, mit von Brunstsaft parfümiertem Gesichte", in derselben Beschreibung Buddhacar. I 20. Also mit herabgeflossenem (*galita*) hervorgebrochenem (*sphuṭita*, sc. Brunstsafte)? Aber auch die Verbindung dieser Wörter mit *rūpavān* erregt den Verdacht, daß der Text hier nicht richtig überliefert ist.



sei wie ein Elefant in einen heimlichen Ort der Nandā (eines Flusses), kann er nicht selbst in einem zweiten Verse gesagt haben, daß er als ein Elefant hineingegangen sei. Dazu kommt, daß dieser zweite Vers ein anderes Versmaß hat (Vasantatilakā) als die anderen Verse des ersten Sarga bis Vers 84 (Upajāti).[1]

Die Ausschaltung des Vaters und die Unbeflecktheit der Mutter treten im Mahāvastu und im Lalitavistara noch deutlicher hervor als in der Nidānakathā. In beiden Werken ist die Erzählung mit dramatischer Lebendigkeit ausgestattet und in älteren Gedichten gegeben, die hier und da auch in einem ähnlichen Ausdrucke auf gemeinsame Quellen verweisen, obwohl der Wortlaut im allgemeinen verschieden ist. Die ersten hier in Betracht kommenden Verse finden sich schon vor der Erzählung des Traumes, Mahāvastu II 4, 20 bis 5, 4 = I 201, 4—9:

Diese (vorausgehende) Erzählung spielt in der Tuṣita-Stadt; sie aber, die unvergleichliche Māyā, | die Gemahlin des Śuddhodana, ging hin zum König und sprach Folgendes, ||

sie mit den Augen des Gazellenjungen, einer schmucken Gandharvenfrau gleich, dunkelfarbig, | die Māyā sprach zu Śuddhodana verständig, süßklingend Folgendes, ||

mit an den Armen befestigtem Schmuck, angetan mit vorzüglichen Gewändern, mit den Freundinnen zusammen: „Ohne dich, o Śākyasproß, diese Nacht zu verbringen ist mein Gefallen.“ ||

Diesen Versen entspricht im Lalitavistara ed. Lefm. S. 41, 8, ed. Rāj. M. S. 45, 18 die folgende Prosastelle:

Nachdem sie sich gebadet und ihre Glieder gesalbt, an ihren Armen verschiedenen Schmuck befestigt hatte, mit herrlichen schön weichen, schön blauen Gewändern angetan, von Befriedigung, Freude und Heiterkeit erfüllt, umgeben und gefolgt von zehntausend Frauen ging die Königin Māyā vor das Angesicht des vergnügt im Konzerthause sitzenden Königs Śuddhodana, ließ sich zur rechten Seite des Königs auf einem mit einem Netze von Edelsteinen besetzten Thronsessel nieder und sprach heiteren Gesichts, ohne Stirnrunzeln, mit lachendem Munde den König Śuddhodana mit folgenden Versen an.

Schon der Übersetzung wird man anmerken, daß hier die gleiche Tradition vorliegt. Im Ausdruck weist besonders *ābharaṇastambhitabhujā* Mahāvastu II 5, 3 und *vividhābharaṇaviṣkambhitabhujā* Lal. ed. Lefm. S. 41, 8 auf eine gemeinsame Quelle zurück.

In dem Satze des Mahāvastu „Ohne dich, o Śākyasproß, diese Nacht zu verbringen, ist mein Gefallen“, wird die Ausschaltung

1) Dasselbe metrische Argument verbunden mit einem sachlichen spricht auch gegen die Echtheit von I 23, 24 und 27 s. oben S. 122 und 127.

des Vaters besonders deutlich ausgesprochen, denn er bezieht sich auf die Nacht, in der die Empfängnis stattfand. Aber derselbe Gedanke ist auch in den längeren Reden enthalten, mit denen Māyā sowohl im Mahāvastu als auch im Lalitavistara die Gelübde der Enthaltsamkeit auf sich nimmt.

Bei diesem Fabulieren war zunächst kein Grund vorhanden, weshalb Māyā diese Gelübde übernahm. Weder im Mahāvastu noch im Lalitavistara wird ein solcher angegeben. In beiden Werken gibt Māyā dem Könige ohne weiteres ihren Wunsch zu erkennen, sich in den obersten Stock des Dhṛtarāṣṭra[1]) genannten Palastes begeben zu wollen. Aber in der Nidānakathā wird ein Grund angeführt: man feiert in der Stadt das Fest des Āṣāḍha-nakṣatra[2]), bei dem das Trinken von berauschenden Getränken verboten ist, s. oben S. 154. Bei dieser Gelegenheit übernahm Māyā die Gelübde, und in der nächsten Nacht empfing sie den Bodhisattva.

Im Mahāvastu nimmt Māyā die Gelübde in den folgenden Versen auf sich, II 6, 2 = I 145, 8 = I 202, 5 ff.:

(1) „Hier nehme ich auf mich den lebenden Wesen kein Leid anzutun, und Keuschheit, | und ich halte mich auch fern von Nichtgegebenem, von berauschendem Getränk, und von ungereimter (*anibaddha*) Rede. ||[3])

(2.) „Von aller Rede[4]), o Bester der Männer, halte ich mich fern, und ebenso von Verleumdung, | und von harter Rede[5]), o Herr der Männer, halte ich mich fern, das ist mein Verlangen. ||

---

1) Mahāvastu II 5, 5, Lalitavistara ed. Lefm. S. 49, 1, *Dhārtarāṣṭra* S. 42, 14. Darnach ist auch Lal. ed. Lefm. S. 43, 21 für *Dhṛta-rājya* mit Rāj. M. S. 48, 13 *-rāṣṭra* zu lesen. In der Lebensbeschreibung des Dīpaṃkara heißt der entsprechende Palast *Śataraśmi*, Mahāvastu I S. 201, 10.

2) Geht man vom Āṣāḍha (Juni-Juli) als dem Monate der Empfängnis aus, so würde, da Māyā im 10. Monat geboren haben soll, der Vaiśākha (April-Mai) als Monat der Geburt herauskommen. Das ist wenigstens eines der drei Daten, die in der Geburtslegende erwähnt werden, aber freilich, wie es scheint, für die Ausschau, s. S. 162. Das dritte Datum ist der Monat, in dem der Mond im Sternbild Puṣya steht (Dez.-Jan.), den das Mahāvastu und der Lalitavistara für die Empfängnis (s. S. 159), das Buddhacarita für die Geburt in Anspruch nehmen. Über diese mir unverständliche Verwirrung habe ich mich schon S. 122 Anm. 1 ausgesprochen. Nach dem älteren Gedichte Lal. ed. Lefm. S. 78, 12 fand die Geburt im Frühling statt.

3) Vgl. S. 170.

4) Für *akhila-vacanācca* II 6, 4 = I 202, 7 hat I 145, 10 *paruṣa-*, „von harter Rede".

5) Für *paruṣa-vacanācca* II 6, 5 = I 202, 8 hat I 145, 11 *anṛta-*, „von unwahrer Rede".



(3.) „Bei den Genüssen anderer will ich nicht Neid zeigen, noch will ich Kränkung | den Wesen antun[1]), und falsche Ansicht gebe ich auf. ||

(4.) „In elffacher Form befolge ich das Sittengesetz, o Hüter der Erde, | diese ganze Nacht, so entsteht mir das Verlangen. ||

(5.) „Entsende nicht, o Hüter der Erde, einen Liebesgedanken, [begehre nicht nach mir,] | damit dir nicht Unheilvolles werde, wenn ich in Keuschheit wandele!" ||[2])

Mit derselben Deutlichkeit weist Māyā auch im Lalitavistara ihren Gatten von sich, nachdem sie die Gelübde auf sich genommen hat, ed. Lefm. S. 41, 14, ed. Rāj. M. S. 46, 2 ff.:

(1.) „O Guter, hör mich an, o König, Hüter der Erde, ich habe eine Bitte an dich, Herr der Männer, gewähr heute einen Wunsch! | Wie mein Herz und Sinn erfreuendes Verlangen ist, das hör von mir, sei freundlich gesinnt, erhaben! ||

(2.) „Ich nehme auf mich, o König, das Fasten des besten Sittengesetzes der Gelübde, die achtgliederige Abstinenz, freundlichen Herzens der Welt gegenüber, | bei den lebenden Wesen von (jeder) Verletzung ablassend, immer reinen Geistes, erweise ich Liebe (*premaṃ*) wie mir selbst so anderen. ||

(3.) „Von Diebstahl den Sinn abgewendet, ohne Begehr nach berauschenden Getränken, werde ich nicht in Genüssen falsch, o Fürst, den Wandel führen; | bei dem Wahren bleibend, nicht verleumderisch, frei von Härte, werde ich nicht unschöne schlechte Rede[3]) führen. ||

(4.) „Frei von Übelwollen, vom Fehler des Hasses[4]), von Betörung und Rausch, ganz ohne Begehrlichkeit mit dem eigenen Reichtum zufrieden, | in der richtigen Weise verfahrend, nicht zum Betrug geneigt, nicht neidisch, werde ich wandeln, wie diese zehn heilvollen Handlungen sind. ||

(5.) „Nicht richte du, o König, Liebesverlangen auf mich, die ich Gefallen finde an den Gelübden des Sittengesetzes (und) sehr auf meiner Hut bin, | damit dir nicht Unheilvolles werde, o König, für lange Zeit, so gib deine Zustimmung zu meinem Fasten nach den Gelübden des Sittengesetzes! ||[5])

(6.) „Mein Verlangen ist dieses, o König: Nachdem ich heute schnell das oberste Palastgeschoß, das sich im Dhārtarāṣṭra befindet, bezogen habe[6]), möchte ich, immer

---

1) Für *bhūteṣu upajaneṣyaṃ* II 6, 7 = I 202, 10 hat I 145, 13 *bhūteṣu maitracittā*, was aus der Konstruktion herausfällt.

2) Dieser Vers ist an allen drei Stellen korrupt. Überliefert ist II 6, 10: *mā suda khu bhūmipāla kāmavitarko mā mayi pratikāṃkṣi* | *preṣaya* (*prekṣasva* I 145, 17 scheint nur eine Konjektur Senart's zu sein) *mā ti* (*te* I 202, 14) *apuṇyaṃ bhaveyā mayi brahmacāriṇiye.* || Metrum und Text kommen in Ordnung, wenn man *mā mayi pratikāṃkṣi* als eine Glosse ausscheidet und *kāmavitark(aṃ)* von *preṣaya* abhängen läßt. Dies wird nahegelegt durch die entsprechende Stelle im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 42, 9: *mā tvaṃ narendra mayi kāmatṛṣāṃ kuruṣva.* Vgl. S. 171.

3) Offenbar entspricht *saṃ-dhi-pralāpa* dem *saṃ-pha-ppalāpa* des Pāli, Sāmaññaphalasutta 1, 9 (Dīgha I S. 4). Daneben skr. *sam-pralāpa.* Zu *-pha-* vgl. *pha, phā* „Gerede" im Pet. Wtb.; *-dhi-* aber könnte aus *dhik* entstanden sein, vgl. *dhig-vāda.*

4) Vgl. oben S. 164.

5) Vgl. S. 171.

6) Für *praviśādya* ist wohl *praviśyādya* zu lesen.

von den Freundinnen umgeben, mit Behagen froh sein auf dem mit Blumen bestreuten weichen, duftenden Lager! ||

(7.) „Weder Kämmerer noch Knaben noch gewöhnliche Frauen sollen in meiner Gegenwart sein, | und keinen mir unangenehmen Anblick, Ton oder Geruch, nur angenehme, süße, gute Worte möchte ich hören! ||

(8.) „Laß alle frei, die in Gefängnis und Fesseln sind, und setz die Leute in Besitz von Sachen und Kleidern, mach sie reich, | gib Kleidung, Speise und Trank, Wagen und Zugtier, sowie Pferd und Fuhrwerk diese sieben Nächte über, zur Freude der Welt! ||

(9.) „Keinen Streit und Zank und keine Zornesworte! Mit Liebe (*maitra*) zueinander im Herzen, freundlich und mild gesinnt | sollen Männer und Frauen[1]) und die Kinder in dieser Stadt und die im Nandana(hain) befindlichen Götter alle sich freuen! ||

(10.) „Keine Söldner des Königs für Strafvollzug sowie keine ungerechten Strafen, kein Quälen und auch kein Drohen oder Schlagen! | Alle heiteren Sinnes, mit freundlicher Liebe im Herzen! Sieh, o König, das Volk wie einen einzigen Sohn an!" ||

Damit ist die Rede der Königin zu Ende. Der König erfüllt ihre Wünsche, wie im Lalitavistara in weiteren Versen desselben Gedichtes ausgeführt ist. Māyā zieht sich in das obere Stockwerk des Palastes zurück, sie hat dann in der Nacht den Traum und empfängt zu gleicher Zeit den Bodhisattva. Die Ausschaltung des Vaters ist im fünften der übersetzten Verse deutlich ausgesprochen, aber auch die Worte *sakhibhiḥ sadā parivṛtā,* immer von den Freundinnen umgeben, in Vers 6, deuten darauf hin.

Das Gedicht im Mahāvastu und das Gedicht im Lalitavistara haben denselben Inhalt, nur daß der Lalitavistara auch hier viel ausführlicher ist. Das Gedicht hat hier mehr Verse und ist in einem längeren Metrum abgefaßt. Der Wortlaut ist verschieden, doch weist hier und da bemerkbare Ähnlichkeit (*chando mamo*) auf eine gemeinsame Quelle, auf die auch im Wortlaut teilweise fixierte alte Tradition hin. Um dies zu veranschaulichen, genügt die Vergleichung zweier Verse. Die ersten Worte, mit denen Māyā die Gelübde übernimmt, lauten im Mahāvastu, Vers 1 und 2 (vgl. oben S. 168):

Eṣā samādiyāmi prāṇeṣv avihiṃsaṃ brahmacaryaṃ ca |
viramāmi cāpy adinnād madyād anibaddhavacanācca ||
akhilavacanācca naravara viramāmi tathaivaṃ paiśunyācca |
paruṣavacanācca narapati viramāmi ayaṃ mama chando. ||

---

1) Der zweite Teil von *puruṣa-iṣṭika* ist eine Prakritform von skr. *strī*, das einige Zeilen zuvor, S. 42, 17 in der Form *istri* vorkam. Vgl. *iṣṭidārakāsu* ed. Lefm. S. 74, 15.

Dem entspricht im Lalitavistara, Vers 2 und 3:

Gṛhṇāmi deva vrataśīlavaropavāsaṃ aṣṭāngapoṣadham ahaṃ jagi maitracittā |
prāṇeṣu hiṃsaviratā sada śuddhabhāvā premaṃ yathātmani pareṣu tathā karomi ||
stainyād[1]) *vivarjitamanā madalobhahīnā kāmeṣu mithya nṛpate na samācariṣye* |
satye sthitā apiśunā paruṣaprahīṇā saṃdhipralāpam aśubhaṃ na samācariṣye. ||

Der wichtige fünfte Vers des Mahāvastu ist oben S. 169 Anm. 1 nach Ausscheidung der Glosse *mā mayi pratikāṃkṣi* aus der ersten Zeile so hergestellt:

Mā suda khu bhūmipāla kāmavitark(aṃ) preṣaya |
mā te apuṇyaṃ bhaveyā mayi brahmacāriṇiye. ||

Dem kommt im Lalitavistara gleichfalls Vers 5 auch im Ausdruck ziemlich nahe:

Mā tvaṃ narendra mayi kāmatṛṣāṃ kuruṣva śīlavrateṣv abhiratāya susaṃvṛtāya |
mā te apuṇya nṛpate bhavi dīrgharātraṃ anumodayā hi mama śīlavratopavāsaṃ. ||

Im Lalitavistara ist auch noch der letzte ergänzende Schritt getan: durch die Keuschheit der Māyā wurde auch Śuddhodana zur Keuschheit veranlaßt, er hielt sich von den Regierungsgeschäften fern und lebte, rein wie einer, der in den Wald zur Askese gegangen ist, nur dem Gesetze nach. Dies wird in Adhyāya VI nach der Empfängnis erzählt, ed. Lefm. S. 72, 20: *Rājāpi Śuddhodanaḥ saṃprāptabrahmacaryo 'paratarāṣṭrakāryo 'pi supariśuddhas tapovanagata iva dharmam evānuvartate sma.* Unverkennbar ist diese Angabe der Prosa aus dem bald darauf folgenden Gedichte geflossen, dessen letzter Vers, den Schluß von Adhyāya VI bildend, lautet:

So ca rāju Śākiyāna poṣadhī upoṣito rājyakāryu no karoti dharmam eva gocarī |
tapovanaṃ ca so praviṣṭa Māyadevī pṛcchate kīdṛśenti kāyi saukhya[2]) *agrasattvadhāra ti* ||
Und der König der Śākya, enthaltsam in den Fasten stehend, besorgt die Geschäfte der Regierung nicht, sich auf die Frömmigkeit beschränkend, | und in den Wald der Kasteiung eingetreten[3]) fragt er die Königin Māyā: „Welche Wonne in deinem Leibe, die du das erste Wesen trägst!“ ||

Als der Frühling und die Zeit der Geburt herangekommen war, begründet Māyā ihren Wunsch, nach dem Lumbinī-Parke hinauszufahren, dem Könige gegenüber mit den Worten (Lal. ed. Lefm. S. 78, 8): Du bist hier in der Askese ermattet, mit deinem Herzen der Frömmigkeit hingegeben, und ich bin, schon lange von ihm aufgesucht, das reine Wesen tragend.

---

1) In den Berichtigungen wieder *stainyā*.

2) Bei Rāj. M.: *kīdṛśan-te kāyasaukhyam.*

3) Es scheint, daß *tapovanaṃ* hier bildlich gebraucht ist, daher der Vergleich in der Prosa.

Fassen wir die Hauptpunkte zu einer kurzen Übersicht zusammen, so ergibt sich das folgende Bild.

Nicht ein Gott regiert die Welt, sondern das Karma: das Tun in Gedanken, Worten und Werken ist es, das die Wesen von Existenz zu Existenz treibt und ihrer Bestimmung zu.

Ein Menschenkind entsteht nicht allein durch den Zeugungsakt von Vater und Mutter, sondern dazu muß als dritter Faktor von außen ein solches Seelenwesen (*sattva*) kommen, dessen Zeit in einem andern Dasein zu Ende ist und das nun die eigentliche Persönlichkeit des neuen Menschenkindes bildet.

Durch sein Karma in zahllosen Existenzen ist der Bodhisattva in den Tuṣita-Himmel gelangt, und ist schließlich die Zeit seines letzten Daseins gekommen, in dem er auf Erden die höchste Erkenntnis erreicht und der Welt die Lehre der Erlösung vom Dasein bringt, der beste Arzt und der beste Führer auf dem Wege dahin.

Dies bildet den Hintergrund der Legende.

Der Bodhisattva hat sich, ehe er sich anschickt, aus seinem Dasein im Tuṣita-Himmel abzuscheiden, in einer Ausschau vom Himmel den König Śuddhodana zum Vater und dessen Gattin Māyā zur Mutter ausgesucht.

Die Legende hat die historische Tatsache festgehalten, daß Buddha der Sohn des Śuddhodana, eines Rājā der Śākya in Kapilavastu, und dessen Gattin war.

Aber sie wurde dahin modifiziert, daß er nur innerhalb dieser Familie geboren worden ist.

Denn die religiöse Logik forderte, daß ein so reines Wesen wie der Buddha auch unberührt von jeder Unreinheit geboren sein muß.

Infolge davon hat Māyā in der Legende, bei Gelegenheit einer Nakṣatrafeier, mit anderen Gelübden auch das der Keuschheit auf sich genommen, sie bittet ihren Gatten, ihr nicht in ehelicher Liebe zu nahen.

Auch der Gatte hat die Gelübde auf sich genommen.

In der Nacht nach dem Gespräche mit ihrem Gatten hat Māyā einen Traum: ein weißer Elefant mit sechs Zähnen tritt durch ihre rechte Seite in ihren Leib ein.

Zu derselben Zeit fällt der Bodhisattva vom Himmel herab und tritt in den Leib der Māyā ein.

Aus der Kontamination dieser zwei Dinge ist entstanden, daß der Bodhisattva tatsächlich in der Gestalt eines weißen Elefanten mit sechs Zähnen durch ihre rechte Seite in den Leib der Māyā eingetreten sei.

Diese letzte Vorstellung hat zwar mehrfach in der bildenden Kunst Ausdruck gefunden, ist aber dogmatisch ohne tieferen Sinn.

Dagegen hat die Forderung der Reinheit schon bei der Empfängnis weitere Folgen gehabt.

Der menschliche Zeugungsakt fehlt. Der Körper des Bodhisattva ist nicht im Leibe der Mutter aus der Mischung von Samen und Blut entstanden, er ist nicht von den Säften der Mutter ernährt und allmählich ausgebildet worden. Dann würde er von menschlicher Unreinigkeit berührt worden sein. Vielmehr ist der Bodhisattva kraft seines Karma sogleich mit vollständig ausgebildetem Körper und mit allen Sinnesorganen, mit vollem Bewußtsein und mit der Erinnerung an seine früheren Geburten in den Leib der Māyā eingetreten. Der Bodhisattva ist mit diesem nicht organisch verbunden. Um ihn während der zehn Monate auch vor jeder äußeren Berührung mit menschlicher Unreinigkeit zu bewahren, sitzt er im Leibe der Mutter in einem durchsichtigen Schrein oder Gehäuse.

Bei der Geburt tritt er von selbst aus der rechten Seite der Mutter heraus, geht er alsbald sieben Schritte und spricht er sofort die ersten Worte, die schon von seiner Bedeutung zeugen.

Es hat Mönche gegeben, die in der Theorie von der absoluten Reinheit des Bodhisattva nicht so weit gegangen sind.

Aber in der Hauptsache sind diese Vorstellungen von der wunderbaren Geburt Buddha's zur Herrschaft gelangt.

Der Glaube an diese wunderbare Geburt erklärt sich mit daher, daß schon nach älterem brahmanischen Glauben nicht nur die göttlichen Wesen ohne den natürlichen Zeugungsakt, sondern auch Ṛṣis der Vorzeit auf Erden in verschiedener Weise ohne ihn entstanden sind.

Dies führt uns zu den *sattā opapātikā*, aber zuvor soll noch der weiße Elefant mit den sechs Zähnen in einem besonderen Kapitel behandelt werden.

Kapitel X.

Chaddanta.

Nach meiner philologisch-historischen Untersuchung der Verhältnisse hat der weiße Elefant keine tiefere Bedeutung, so sehr auch seine Figur zu dem echt indischen Charakter der Geburtsgeschichte beiträgt. Ohne Frage erinnert dieser Elefant in seinen Attributen an den Weltelefanten der brahmanischen Mythologie, an den Airāvata, das Reittier Indra's. Darin stimme ich mit E. SENART, Essai sur la Légende du Buddha, Chapitre IV, überein, kann ihm aber in der weiteren mythologischen Ausdeutung nicht folgen, da die Legende selbst eine andere Auffassung nahe legt. Nach der Bṛhatsaṃhitā 58, 42 ist ein weißer Elefant mit vier Zähnen, *śuklaś caturviṣāṇo dvipaḥ,* ein Attribut Indra's. Nach dem Mahābhārata I 18, 42 ist er bei der Quirlung des Ozeans entstanden:

śvetair dantaiś caturbhis tu mahākāyas tataḥ param |
Airāvato mahānāgo 'bhavad vajrabhṛtā dhṛtaḥ. ||

Arjuna sah ihn in Indra's Himmel, MBh. III 42, 39:

tato 'paśyat sthitaṃ dvāri śubhaṃ vaijayinaṃ gajam |
Airāvataṃ caturdantaṃ Kailāsam iva śṛṅgiṇam. ||

Auch im Rāmāyaṇa VII 35 (Nirṇay.) wird er ebenso beschrieben:

tataḥ Kailāsakūṭābhaṃ caturdantaṃ madasravaṃ |
śṛṅgāradhāriṇaṃ prāṃśuṃ svarṇaghaṇṭāṭṭahāsinam ||
Indraḥ karīndram āruhya . . .

Allein welche innere Beziehung hätte der Bodhisattva zu dem riesigen Elefanten Indra's, wie könnte er unter diesem Bilde angeschaut worden sein! Indra selbst, der Herr des Elefanten, dient dem Buddha. Der Elefant wird an einigen Stellen einer weißen Wolke verglichen: *pāṇḍaravarāhakanibho bhavitva gajarūpi ṣaḍḍanto,* Mahāvastu II 11, 19 = I 207, 8, vgl. oben S. 160. Unbestreitbar sind aus solchen Vergleichen Mythen entstanden, aber

hier liegt ein lebendiger Vergleich mit einem Worte der Vergleichung vor, der zunächst nichts über das eigentliche Wesen des Elefanten aussagt. Wollten wir, durch diesen Vergleich veranlaßt, mit SENART in dem Elefanten die Wolke sehen, die die Sonne oder das Feuer oder den Blitz verhüllt, so versteht man nicht recht, warum der Gott in dieser Umhüllung, die im Veda immer dämonischer Art ist, in den Leib der Māyā eingetreten ist. Der mit *hastivarcasam* beginnende Hymnus des Atharvaveda, III 22, den SENART zur Stütze seiner mythischen Deutung herangezogen hat, bezieht sich schwerlich auf einen Wolken-Elefanten, der mir überhaupt eine unsichere Größe zu sein scheint.

Der Elefant der Buddhalegende war ursprünglich nur ein Traumgebilde. Einen Elefanten im Traume zu sehen, gehörte nach der Lehre der indischen Traumdeuter zu den Zeichen von guter Vorbedeutung.[1]) In der Legende selbst wird der Elefant als ein solches aufgefaßt, wie wir besonders deutlich aus dem Berichte des Mahāvastu ersahen, s. oben S. 160ff. Daß der Elefant in eminenter Weise ein günstiges Vorzeichen ist, hängt damit zusammen, daß er das vornehme Reittier des indischen Königs ist. Wenn Indra auf einem Elefanten reitet, so ist dies in erster Linie ein von den menschlichen Verhältnissen auf den Götterkönig übertragenes Merkmal. Der weiße Elefant gehört zu den sieben Juwelen oder höchsten Gütern eines Cakravartin, eines die Welt beherrschenden Königs. Er steht unter ihnen an zweiter Stelle, gleich nach dem Symbol des Rades. Wie diese sieben Juwele zu verstehen sind, wird nirgends so deutlich ausgeführt, wie im Adhyāya III des Lalitavistara (vgl. oben S. 151), aber aufgezählt werden sie auch schon im Kanon, im Selasutta des Suttanipāta, S. 102, und im Saṃyutta Nikāya V S. 99. Im Lalitavistara: *cakra-, hasti-, aśva-, maṇi-, strī-, gṛhapati-. pariṇāyaka-ratna,* im Pāli *cakka-, hatthi-, assa-, maṇi-, itthi-, gahapati-, parināyaka-ratana.* Da die drei letzten Juwele, das der Gemahlin, das des Hausverwalters und das des Heerführers oder Thronfolgers sicherlich keine mythischen

1) Vgl. PISCHEL's Mitteilungen aus dem Svapnacintāmaṇi und Svapnādhyāya, Zeitschr. d. D. M. G. XL 114ff. — In einer von Hemacandra erzählten Geschichte erblickte Dhāriṇī vor der Empfängnis ihres Sohnes Jambū, in dem sich ein Gott verkörperte, im Traume einen weißen Löwen, s. J. HERTEL, Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandra's Pariśiṣṭaparvan (Leipzig 1908) S. 50.

Größen sind, so wird man auch den Elefanten in dieser Reihe mindestens nicht notwendig mythologisch erklären müssen. Der Elefant im Traume deutet zunächst auf die Königswürde hin, wie denn auch die Wahrsager von dem Kinde im Leibe der Māyā prophezeien, daß es entweder ein weltbeherrschender König oder der Buddha sein werde, s. oben S. 160. Man darf nicht außer acht lassen, daß Buddha in einem königlichen Geschlechte geboren worden ist.

Insofern aber der Elefant den Bodhisattva bedeutet, mußte er als der herrlichste, höchste Elefant erscheinen. Als solcher galt den Brahmanen Indra's Elefant: nach diesem Vorbilde, das Vorbild noch übertreffend, wurde der Bodhisattva-Elefant ausgemalt. Wie die Vergleiche und Bilder der Dichter, so werden auch die mythischen Formen, ganze Gestalten und einzelne Züge, weiter verwendet, indem sie die Vorräte bilden, von denen Dichtung und Mythenbildung zehren. Solche Weiterverwendung, solches Übertragen von dem einen auf das andere, ist eine der gewöhnlichsten Erscheinungen in der Mythologie. Aber damit ist nicht gesagt, daß das eine identisch ist mit dem andern. Es wäre ein Fehler, zu sagen, der Bodhisattva-Elefant ist der Airāvata. Denn soweit der erstere als ein wirkliches Wesen angesehen worden ist, ist er seinem Kerne nach das vom Tuṣita-Himmel herabgekommene, Bodhisattva genannte Seelenwesen. Ebenso falsch ist es, zu sagen, Buddha ist der Sonnengott. Seinem Kerne nach ist Buddha ein Mensch, der Sohn des Śuddhodana und der große religiöse Philosoph. Schon im gewöhnlichen Leben sprechen wir von einem glänzenden Namen, einem glänzenden Redner. Die Metapher geht auf den Glanz der Sonne oder des Goldes oder anderer glänzender Dinge zurück, ohne daß wir uns dessen jedesmal bewußt sind. Der erste Schritt in der poetischen Verherrlichung Buddha's war, daß man ihm eine außergewöhnliche körperliche Schönheit zuschrieb. Ähnliches ist überall da geschehen, wo sich die Kunst, sei es die dichtende, sei es die bildende, der Verherrlichung eines Ideals zuwandte. Die glänzende Schönheit kann sehr wohl eine natürliche Grundlage haben. Wenn die Mutter den Bodhisattva in ihrem Leibe „wie eine Figur von Gold“ sieht (*vigrahaṁ iva jātarūpasya*), Mahāvastu II 16, 16 und 20, wenn er ebenda II 24, 3 „der jungen Sonne gleichend“ (*bālaraviprakāśo*), oder wenn er im

Lalitavistara, ed. Lefm. S. 92, 12, „glänzend wie ein Goldberg“ (*kanakagirinikāsa*) genannt wird, so könnte dies zunächst auf der Steigerung einer natürlichen Beschaffenheit beruhen, die in der gelblichen Hautfarbe, der arischen Farbe im Gegensatz zur dunklen Farbe der Śūdra gegeben war. Der von Buddha ausgehende Glanz wird oft erwähnt (s. oben S. 136), er dringt bis in die fernsten Räume (s. oben S. 111). Ohne Frage ist dieser Glanz an dem von Sonne, Mond und Göttern gemessen. Aber wenn Buddha's Glanz den Glanz von Sonne, Mond und Göttern noch übertrifft, so ist damit ausgesprochen, daß Buddha nicht nur entlehnten, sondern seinen eigenen Glanz besitzt, und daß er nicht irgendwie als eine Form oder eine Fortsetzung des Sonnengottes gedacht worden ist. Die Götter haben den Glanz von Sonne und Mond: *Śubhavimalaviśuddhahemaprabhā candrasūryaprabhā* | *ṣaṣṭidasasahasra devāpsarā mañjughoṣasvarāḥ,* Viele Tausende von Göttern und Apsarasen mit dem reinen, fleckenlosen, lauteren Glanze des Goldes, mit dem Glanze von Mond und Sonne, mit schönem Klang der Stimme, Lal. ed. Lefm. S. 97, 14. Aber vor Buddha's Glanz erbleicht der Glanz von Sonne und Mond: *Yathā vitimirā cābhā ravicandrasuraprabhāḥ* | *abhibhūta na bhāsante dhruvaṃ puṇyaprabhodbhavaḥ.* ‖ Nach dem, daß Licht ohne Finsternis (herrscht), daß der Glanz der Sonne, des Mondes und der Götter | überwältigt nicht glänzt, ist gewiß der entstanden, der den Glanz der guten Werke hat ‖ Lal. S. 97, 7. Buddha steht über allen Göttern. Buddha hat den Menschen mehr gebracht, als irgend ein Gott, er hat ihnen den Weg zu dem höchsten Gute der Erlösung gezeigt. Senart hat in seinem Essai das poetische und mythologische Beiwerk zu sehr als die Hauptsache angesehen. Wenn er in seiner neuesten Schrift dabei bleibt, daß Buddha's Kampf mit Māra's Heer den alten Kampf zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsternis reflektiere, so kann das in gewissem Sinne zugegeben werden: ein altes Bild tritt uns wieder entgegen, der Held, der die Dämonen besiegt, aber es bezeichnet nicht mehr den alten Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, sondern einen neuen. Buddha verkörpert das Licht der moralischen Reinheit und der Wahrheit, gegenüber dem Dunkel der Schuld, Begehrlichkeit und Unwissenheit.

Noch heute werden am Hofe des Königs von Siam sogenannte weiße Elefanten gehalten. Die Bezeichnung „weiß“, skr. *śveta,*

śukra, pāṇḍara, darf nicht zu wörtlich genommen werden. Neben den dunkleren Schattierungen des Elefanten gibt es auch eine seltnere lichte, die in der poetischen Steigerung zur Farbe des Schnees oder Silbers geworden ist, s. oben S. 158, 164. Auch der Glanz dieses Elefanten wird an dem von Mond und Sonne gemessen, und auch er übertrifft ihn noch: *himarajatanikāśaś candrasūryātirekaḥ,* Lal. ed. Lefm. S. 56, 14. Darin ist wiederum ausgesprochen, daß es sich um noch etwas Höheres als Sonne und Mond handelt. Zu der natürlichen Grundlage, von der ausgehend die Schönheit und der Glanz dieses Elefanten erwachsen ist, kann auch der Schmuck von Gold und Edelsteinen gehören, mit dem der Elefant des Königs behängt zu werden pflegte. In dieser Beziehung ist ein Vers des Lalitavistara bemerkenswert, ed. Lefm. S. 78, 20, ed. Rāj. M. S. 89, 14, der die Elefanten des Śuddhodana beschreibt:

Nīlagirinikāśāṃ meghavarṇānubaddhāṃ viṃśati ca sahasrān yojayadhvaṃ gajānāṃ | maṇikanakavicitrāṃ hemajālopagūḍhāṃ ghaṇṭarucirapārśvān ṣaḍviṣāṇāṃ gajendrān. ‖ „Zwanzigtausend den blauen Bergen gleiche, die Farbe der Wolken habende Elefanten schirret an, | schimmernd von Edelsteinen und Gold, in Goldnetze eingehüllt, an den Seiten durch Glöckchen glänzend, Elefantenfürsten mit sechs Zähnen!"

Fügen wir hinzu, daß im nächsten Verse die Pferde, die angespannt werden sollen, das Epitheton *himarajatanikāśān* haben, so finden wir in diesen Versen alle die Epitheta beisammen, die dem Bodhisattva-Elefanten beigelegt worden sind, sogar *ṣaḍviṣāṇa*! In diesem letzteren Worte spricht sich in der märchenhaften Schilderung eine Rückwirkung des mythischen Elefanten auf gewöhnliche Elefanten aus.

Elefanten mit sechs Stoßzähnen gibt es nicht. Der Bodhisattva-Elefant übertrifft in diesem Punkte noch den Airāvata, der nur *caturdanta*, vierzähnig, genannt wird. Mit den vier Stoßzähnen könnte man, was die Zahl anlangt, die vier Arme Viṣṇu's vergleichen: in beiden Fällen eine phantastische Steigerung des Natürlichen. Und so findet vielleicht nach den vorangehenden Ausführungen auch die Sechszahl darin eine genügende Erklärung, daß der Bodhisattva-Elefant mit seinen sechs Zähnen auch noch den Airāvata übertreffen sollte.

Anders hat J. S. SPEYER in seiner Abhandlung „Über den Bodhisattva als Elefant mit sechs Hauzähnen" (Zeitschr. d. Deutschen



Morgenl. Ges. LVII, 1903, S. 108) das auffallende Epitheton zu erklären versucht, indem er von der Pāli-Form ausgehend in *chaḍḍanto* nicht das Wort für Zahn *danta,* sondern das Partizip skr. *dānta* (gezähmt) erblicken wollte. Danach würde dieses Epitheton ursprünglich den bezeichnet haben, „der die Sechs bezähmt hat", nämlich die fünf Sinne und das innere seelische Organ *manas.* Nur durch Mißverständnis sei daraus im Pāli ein „Sechszahn" geworden. So gern ich zugebe, daß der Sinn dieses konstruierten **ṣaḍ-dānta* an und für sich zum Wesen des Bodhisattva passen könnte, und daß auch von seiten der Grammatik kein Widerspruch gegen eine solche Bildung erhoben zu werden brauchte, so kann ich doch dieser Elimination der Zähne nicht zustimmen. Die Zähne sind der kostbarste Bestandteil des Elefanten. In Indien hat man zwar auch, wie wir noch sehen werden, an der Sechszahl der Zähne Anstoß genommen, aber *-danta* nie anders als im Sinne von Zahn aufgefaßt. Im Mahāvastu, Lalitavistara, Buddhacarita wird neben *ṣaḍ-danta* auch *ṣaḍ-viṣāṇa* gebraucht, das nur die eine Bedeutung haben kann. Der Wechselgebrauch dieser beiden Wörter ist alt[1]), wir werden *chabbisāṇa* auch im Chaḍḍanta-Jātaka wiederfinden, in dem es sich eben um die Erlangung der Zähne eines sechszähnigen Elefanten handelt. Schon oben S. 178 wurde hervorgehoben, daß im Lalitavistara S. 79, 2 die Elefanten des Königs Śuddhodana dieses Epitheton *ṣadviṣāṇa* haben. Die Vorstellung von den sechs Zähnen ist so alt als wir überhaupt zurückblicken können. Endlich darf man noch einwenden, daß ein Traumgesicht doch nur Dinge enthalten kann, die man sieht. Ich bleibe also dabei, daß in *ṣaḍdanta* von Anfang an *danta,* „Zahn", enthalten gewesen ist, und daß der Bodhisattva-Elefant mit seinen sechs Zähnen jeden anderen Elefanten übertreffen sollte.

In den alten bildlichen Darstellungen des Traumes, auf die schon oben S. 7 hingewiesen worden ist, hat der Elefant immer nur zwei Zähne.[2]) Daraus könnte man schließen, daß die Vor-

---

1) Im Mahāvastu *ṣaḍdanta* II 11, 19, *ṣaḍviṣāṇa* II 8, 17; im Lalitavistara *ṣaḍdanta* S. 39, 17, 55, 3, *ṣaḍviṣāṇa* S. 55, 7, 56, 14, 57, 11; im Buddhacarita I 20 *ṣaḍviṣāṇa.*

2) Nur in den Malereien von Ajaṇṭā findet sich ein Elefant mit sechs Zähnen, abgebildet bei Grünwedel, Buddhist Art in India S. 157.

stellung von sechs Zähnen erst später entstanden ist, und daß die Kunst in allen Wiederholungen einen älteren Typus festgehalten hat. Auch in der Literatur gibt es eine dieselbe Sache behandelnde Stelle, in der dieses Epitheton fehlt: in der Nidānakathā lauten die den Bodhisattva-Elefanten betreffenden Worte nur *Bodhisatto setavaravārano hutvā* (der B. zu einem herrlichen, weißen Elefanten geworden . . .), Jātaka I 50, 18.

Andrerseits wird an eben dieser Stelle, die schon oben S. 155 vollständig mitgeteilt ist, der Traum der Māyā in einer besonderen, ausführlicheren Form erzählt, die sich sonst nirgends wiederfindet, und deren Angaben eine neue Beziehung aufdecken. Die vier großen Könige (Götter) tragen die Māyā auf ihrem Lager in den Himālaya hinauf und setzen sie zunächst an einer Manosilātala genannten Örtlichkeit unter einem hohen Baume nieder. Göttinnen kommen und bringen sie nach dem Anotatta-Teiche, baden und schmücken sie. Nicht weit davon ist ein Silberberg (*rajatapabbato*) mit einem Goldschlosse (*kanakavimānaṃ*). Die Göttinnen bringen sie dorthin, Māyā legt sich auf ein mit dem Kopfe nach Osten gerichtetes Bett. Nicht weit davon ist ein Goldberg (*eko suvaṇṇapabbato*). Auf diesem befindet sich der Bodhisattva, zu einem herrlichen weißen Elefanten geworden. Er steigt von dort herab und auf den Silberberg hinauf, ergreift mit dem Rüssel, der die Farbe eines Silberbandes hat (*rajatadāmavaṇṇāya soṇḍāya*) eine weiße Lotusblume, stößt den Trompetenton aus und geht in das Goldschloß hinein, umwandelt das Lager der Mutter dreimal, schlägt an ihre rechte Seite und ist wie in ihren Leib verschwunden.

Hier fällt der weiße Elefant also nicht vom Tusita-Himmel herab, wie in den anderen Quellen (s. oben S. 107 ff.), sondern hält er sich in einer fabelhaften Gegend des Himālaya auf. Darin ist ohne Frage der Einfluß des Chaddanta Jātaka zu erkennen, The Jātaka ed. V. FAUSBÖLL V Nr. 514. Von diesem und von anderen Jātakageschichten, in denen Buddha in einem früheren Dasein ein Elefant war, hat L. FEER in seinem Mémoire „Le Chaddanta-Jātaka" eine Analyse gegeben, in den beiden ersten Nummern des Journal Asiatique vom Jahre 1895 (Extrait S. 1—90). Daß sich in der Einleitung zum Jātaka eine Version der Geburtslegende findet, die den Einfluß einer Jātakageschichte verrät, kann nicht wunder nehmen. Der Elefant des Jātaka Nr. 514 ist gleichfalls *chaddanto*

oder *chabbisāṇo*. Er wohnt in den Bergen, an einem Berge *Suvaṇṇa-passa* (Goldabhang) am Ufer eines Sees *Chaddanta-daha;* vgl. oben *Suvaṇṇa-pabbata* und *Anotatta-daha* in der Nidānakathā. Der Chaddanta ist Buddha. Auch in diesem Jātaka der Traum einer Königin von einem weißen Elefanten mit sechs Zähnen! Aber man kann hier so recht sehen, wie in dieser Erzählungsliteratur die einzelnen Züge sich unberechenbar verschieben, wie die Glasstückchen in einem Kaleidoskop. Es ist die böse Königin, in einem früheren Dasein die eifersüchtige Gattin des Chaddanta, die den Traum gehabt zu haben vorgibt, und die dem Chaddanta nach dem Leben trachtet, indem sie seine Zähne zu haben wünscht.

Ist der Traum der Māyā das Original oder der Traum der bösen Königin?

In den Jātakageschichten sind die verschiedensten Stoffe und Motive dem Jātakagedanken dienstbar gemacht worden, in freiester Kombination. Im Jātaka braucht man sich nicht über eine Verdrehung zu wundern. Dagegen ist es innerlich unwahrscheinlich, daß man darauf gekommen wäre, den Traum der bösen Königin für die Geburtslegende zu benutzen. Auch der Zug des Mātiposakanāga-Jātaka, Jāt. Nr. 455, daß der weiße Elefant mit seiner Mutter zusammenlebt, wird durch die Geburtslegende veranlaßt worden sein. Das Jātaka setzt den Traum der Māyā voraus. Es hat also Beeinflussung mit Rückwirkung stattgefunden. Zuerst hat der Traum Jātakageschichten hervorgerufen. Dann aber haben diese wieder den Traum beeinflußt und die besondere Version desselben in der Nidānakathā veranlaßt.

Durch den Traum der Māyā und seine Verwirklichung in der Geburtslegende war dem Jātaka-Erfinder die Form einer früheren Existenz Buddha's gegeben. Daher eben in der von Feer behandelten Reihe von Jātakas Nr. 72, 122, 267, 455, 514 nebst ihren Korrelaten in Sanskrit und Chinesisch der weiße oder der weiße sechszähnige Elefant.

Noch mehr Zusammenhang läßt sich erkennen. Dem Hasti-Jātaka, Nr. 30 der Jātakamālā, und dem Dummedha-Jātaka, Nr. 122 des Pāli-Jātaka, ist ein Herabstürzen des Elefanten gemeinsam: in dem erstern stürzt sich der Elefant von einem Berge herab, um sich selbst zu töten und hungernden Menschen sein Fleisch zu geben; in letzterem versucht ein böser König ihn auf dem

Gipfel des Berges zum Absturz zu bringen und so zu vernichten.[1]) Das Mittel erscheint namentlich in dem zweiten Falle sehr gesucht. Aber der sonderbare Zug wird verständlich, wenn man an die Quelle der Geschichte denkt, den Traum der Māyā und das *cyavana,* das Herabfallen des Bodhisattva-Elefanten vom Himmel. An die Stelle des Himmels ist der hohe Berg getreten. Daher in anderen dieser Jātakageschichten der Elefant in den Schneebergen wohnt, *Himavantapadese* Nr. 72, *Himavante* Nr. 267, vgl. FEER a. a. O. S. 25.

Das Kakkaṭa-Jātaka, Jāt. Nr. 267, erinnert dadurch an die Geburtslegende, daß des Bodhisattva Eintreten in den Leib einer Elefantin so ausdrücklich erwähnt wird: *kaṇeruyā kucchismiṃ paṭisandhiṃ gaṇhi.*[2]) Ähnlich lauten die Worte zu Anfang des Sīlavanāga-Jātaka, Jāt. Nr. 72: *hatthiyoniyaṃ nibbatti.*

Auch schon in der weißen Farbe des Elefanten darf man eine Beziehung zur Geburtslegende erblicken. Im Jātaka Nr. 72 wird er *sabbaseto,* ganz weiß, genannt, *rajatapuñjasannibho,* einer Silbermasse gleich. Hier findet sich auch genau so wie in der Nidānakathā (s. oben S. 180) der Vergleich des Rüssels mit einem Silberbande: *soṇḍā rattasuvaṇṇabindupatimaṇḍitarajatadāmaṃ viya*, der Rüssel wie ein mit Punkten von rotem Golde geschmücktes Silberband. Dasselbe kehrt auch im Jātaka Nr. 455 wieder. Aus den Jātakageschichten erhält diese weiße Silberfarbe keine besondere Erklärung. In dem Traume der Geburtslegende aber deutet sie symbolisch die Reinheit des Bodhisattva an, den Schatz seiner guten Werke, das Licht seiner Heilslehre.

Das Epitheton *chaddanta* oder *chabbisāṇa* findet sich in den Jātakageschichten nur im Chaddanta-Jātaka, Jāt. Nr. 514, wo es auch fast wie ein Eigenname im Titel steht. Das Museum zu Lahore besitzt eine aus Gandhāra stammende bildliche Darstellung dieses Jātaka, bei A. FOUCHER, L'Art Gréco-Bouddhique I S. 272. Aber der Elefant, der daselbst in zwei Szenen im Profil dargestellt ist, hat nur ein Paar Zähne, wie FOUCHER ausdrücklich hervorhebt.

---

1) *Ajjeva taṃ pabbatapapātā pātetvā jīvitakkhayaṃ pāpessāmīti*, Jāt. I S. 444.

2) Der Elefant wird hier beim Herausgehen aus dem Wasser von einer riesigen Krabbe am Fuße gepackt. Daran erinnert der von einem Krokodil (*grāha*) am Fuße gepackte fromme Elefant im Bhāgavata Purāṇa VIII 3, 27 ff., der aber von Hari gerettet wird.

Soll man auch hier wieder sagen, daß die Kunst einen älteren Typus festgehalten habe? Der griechische oder griechisch beeinflußte Künstler könnte es abgelehnt haben, eine solche Monstrosität wie drei Paar Zähne zu bilden. Vielleicht bietet sich jedoch noch eine andere Erklärung. Schon FEER hat a. a. O. mitgeteilt, daß *chaḍdanta* nach dem Kommentar gar nicht sechszähnig bedeuten soll, sondern vielmehr, daß die Zähne in sechsfarbigen Strahlen flammend gewesen wären.[1] Es erinnert dies an die sechsfarbigen (*chabbaṇṇa*) Strahlen, die nach dem Kommentar zum Dhammapada (ed. FAUSBÖLL, S. 266, 21) von Buddha ausgingen. Zwar kann dies unmöglich die ursprüngliche Bedeutung von *chaḍdanta* gewesen sein, aber wenn diese Deutung den Künstlern bekannt war, was sehr gut möglich ist, so brauchten sie allerdings den Elefanten nicht mit drei Paar Zähnen darzustellen.

FEER verweist a. a. O. S. 21 auf eine Abbildung des „Airāvaṇa"[2]) bei ALABASTER, The wheel of the Law" p. 287, in der dieser von vorn gesehen mit drei Köpfen und sechs Hauzähnen dargestellt ist. Mir ist von einer solchen Darstellung sonst nichts bekannt, aber sie läßt noch deutlicher erkennen, daß der Bodhisattva-Elefant mit dem Airāvata assoziiert worden ist. Möglicherweise liegt auch hier eine Rückwirkung vor: dem Airāvata sind gleichfalls sechs Zähne zugebilligt worden, nachdem ihm der Bodhisattva-Elefant darin vorausgegangen war. Die Verteilung auf drei Köpfe ist gewiß eine spätere Erfindung.

1) *Chaddantavāraṇassa chabbaṇṇaraṃsī viya vissajjamāne yamakadante ādāya,* Jāt. V 54, 28, *chabbisāṇan ti chabbaṇṇavisāṇaṃ,* ibid. 41, 23

2) So heißt Indra's Elefant im Lalitavistara, ed. Lefm. S. 249, 3.

Kapitel XI.

Die Sattā opapātikā.

Soweit der weiße Elefant als bei der Empfängnis des Bodhisattva beteiligt angesehen worden ist, stellt er eine außergewöhnliche Gestaltnahme des Seelenwesens dar, das für gewöhnlich ungesehen zum Zeugungsakte hinzutritt. Aber an und für sich, abgesehen von dieser besonderen Gestalt, kommt das Seelenwesen bei der Entstehung jedes Menschenkindes als Hauptfaktor in Betracht. Ohne dieses Seelenwesen ist bei der von Brahmanen und Buddhisten vertretenen Theorie keine Geburt denkbar. Dagegen ist Brahmanen und Buddhisten eine Geburt ohne den gewöhnlichen natürlichen Zeugungsakt denkbar gewesen. Wir haben solche Fälle schon oben S. 20 ff. aus den Erörterungen des Milindapañha kennen gelernt. Doch war in diesen das männliche Element nicht vollständig ausgeschlossen, es gelangte nur auf eine ungewöhnliche Weise in den Leib der Mutter.

Die Buddhisten selbst haben das Bedürfnis gefühlt, das Ungewöhnliche an ihrer Lehre von Buddha's Geburt durch Präzedenzfälle glaubhaft zu machen. Im Buddhacarita I 29 wird gesagt, daß Buddha's Geburt gewesen sei wie die des *Aurva* aus dem Schenkel, die des *Pṛthu* aus der Hand, die des *Māndhātar* aus dem Kopfe, die des *Kakṣīvant* aus der Arm- und Schultergegend (vgl. *kakṣa*, die Achselgrube). Ganz gleicher Art sind diese Beispiele nicht. *Aurva* hat seinen Namen von *ūru*, „Schenkel". Nach dem Mahābhārata I, Adhy. 178 (vgl. JACOBI, Mahābhārata S. 19) hatte seine Mutter, eine der Frauen des Bhṛgu, das Kind, das sie trug, in ihren Schenkel versteckt aus Furcht vor den Kṣatriyas, die alle Nachkommenschaft des Bhṛgu vernichten wollten. Von Pṛthu's Geburt aus der Hand des Veṇa handelt das Viṣṇupurāṇa I 13, 8fg. Die Geburtsgeschichte des *Māndhātar* wird im Divyāvadāna

S. 210 erzählt: er entstand aus einer Beule auf dem Kopfe seines Vaters, des Königs Uposadha. Hier scheint die Mutter zu fehlen.[1])

Aber nach altindischer Anschauung gab und gibt es ganze Klassen von Wesen, die noch in anderer Weise nicht auf dem gewöhnlichen Wege ins Dasein getreten sind. Es sind dies die *sattā opapātikā*. Bei diesen ist sowohl der Vater als auch die Mutter ausgeschaltet. Doch entstehen sie nicht eigentlich von selbst, wie im Petersburger Wörterbuche unter *upapāduka* angegeben ist. Das Wesen dieser *ayonija* wird im Anfang der Tarkakaumudī des Laugākṣi Bhāskara, einer neueren Darstellung der Vaiśeṣikalehre, kurz und bündig definiert, wenn auch das Wort daselbst nicht gebraucht ist:

Śarīram api dvividhaṃ yonijam ayonijaṃ ca | tatra śukraśoṇitasaṃnipātajaṃ yonijam asmadādīnāṃ pratyakṣasiddham | śukraśoṇitasaṃnipātaṃ vinā dharmaviśeṣasahakṛtaparamāṇuprabhavam ayonijaṃ devarṣināradādīnām. ||

Auch der Körper ist zwiefach, in einem Mutterleibe entstanden und nicht in einem Mutterleibe entstanden. Hierbei ist der in einem Mutterleibe entstandene aus der Vereinigung von Samen und Blut entstanden, wie bei uns und anderen, durch Sinneswahrnehmung erwiesen. Der nicht in einem Mutterleibe entstandene hat ohne die Vereinigung von Samen und Blut seinen Ursprung in den feinen Elementen unter Mitwirkung von besonderem moralischen Verdienste, wie bei dem göttlichen Ṛṣi Nārada und anderen. ||[2])

Diese Lehre bildet einen Bestandteil des Vaiśeṣikadarśana, IV 2, Sūtra 5—11:

Tatra śarīraṃ dvividhaṃ yonijam ayonijaṃ ca (5), *aniyatadigdeśapūrvakatvāt* (6), *dharmaviśeṣācca* (7), *samākhyābhāvācca* (8), *saṃjñāyā āditvāt* (9), *santy ayonijāḥ* (10), *vedalingācca* (11). ||

(5) Hierbei ist der Körper zweifach, in einem Mutterschoße entstanden und nicht in einem Mutterschoße entstanden. 6. Zufolge des Beruhens auf den nicht nach Himmelsgegend und Ort beschränkten Atomen, 7. und zufolge von Besonderheit des

---

1) Andere Beispiele führt Śaṃkara zu Vedānta-sūtra III 1, 19 an: *Droṇa* und *Dhṛṣṭadyumna*, *Sītā* und *Draupadī*. *Droṇa* ist aus dem in einen Krug (*droṇa*) getanen Samen des Ṛṣi Bharadvāja entstanden, MBh. I Adhy. 130, vgl. JACOBI Mahābh. S. 16. Unmittelbar vorher wird die Geschichte des Zwillingspaares *Kṛpa* und *Kṛpī* erzählt, die aus dem in das Röhricht (*śarastamba*) gefallenen Samen des Ṛṣi Śaradvat entstanden sind. Beide Ṛṣis waren durch vom Indra gesandte Apsarasen erregt worden. *Dhṛṣṭadyumna* und *Draupadī* (*Kṛṣṇā*) entstehen vollständig ausgebildet aus dem Feuer des Opfers, das die Brahmanen Yāja und Upayāja für Drupada zur Erlangung eines Sohnes darbringen, MBh. I Adhy. 167, vgl. JACOBI Mahābh. S. 18. *Sītā* erstand dem pflügenden Janaka hinter dem Pfluge aus der Erde, Rām. I 66, 13 ff.; sie wird Vers 15 *ayonijā* genannt.

2) Übersetzt von E. HULTZSCH, Ztschr. d. D. M. G. LXI 763 ff.



Verdienstes, 8. und zufolge der Tatsache der Benennung, 9. zufolge der Uranfänglichkeit des Namens, 10. gibt es Wesen, die nicht in einem Mutterleibe entstanden sind, 11. und nach dem Zeugnisse des Veda.

Diese Beweisführung klingt wunderbar genug. Der Sinn von Sūtra 6 ist, daß die Atome von Erde, Wasser, Feuer, Luft, Wind in allen Himmelsgegenden und an allen Orten vorhanden sind. Denn auch andere Atome als die von Samen und Blut bilden Körper, sonst würde die Entstehung der Bremsen und Stechfliegen, der Bäume und Sträucher unmöglich sein. Nach dem Kommentar zu Sūtra 7 sind es die Körper der göttlichen Ṛṣis, die im Anfange der Schöpfung durch unmittelbares Zusammenschießen der Elemente entstehen. Sūtra 8 führt noch einen anderen Grund dafür an, daß die Körper der göttlichen Ṛṣis *ayonija* sind. Aus dem Veda und der Tradition sind sachentsprechende Bezeichnungen für die göttlichen Ṛṣis bekannt, z. B. *Durvāsas* und andere sind *mānasa,* d. i. aus dem *manas* entstanden, *Angiras* entstand aus den *ahaṃkārāḥ*. Zu Sūtra 9 bemerkt der Kommentar, aus einem solchen uranfänglichen Namen wie Brahmā werde erkannt, daß es einen nicht im Mutterleibe entstandenen Körper gebe, denn Brahmā hatte damals keine Eltern, von denen die Bezeichnung Brahmā hätte gegeben werden können. In Sūtra 11 sind Stellen wie Ṛgveda X 90, 12 gemeint: sein (des Urmenschen) Mund war der Brahman, seine beiden Arme sind zum Rājaṇya gemacht, seine beiden Schenkel sind der Vaiśya, aus den Füßen entstand der Śūdra.

Im Mahābhārata wird die Lehre von der Entstehung und Natur der Himmelsbewohner besonders klar in der Maudgalya-Legende ausgesprochen, MBh. III Adhy. 261, 13 ff.: „Denen, die dorthin gelangen, werden feurige Leiber, aus ihrem Karma stammend, o Maudgalya, und nicht von einem Vater oder einer Mutter stammend. Nicht Schweiß, nicht übler Geruch, Kot oder Urin, und nicht staubiges Gewand belästigt sie dort, o Muni! Ihre entzückenden Kränze voll himmlischen Duftes werden nicht welk, und mit solchen Götterwagen werden sie ausgestattet, o Brahmane!“ [1]

---

1) Da die Buddhisten sogar diese Vorstellungen fast wörtlich in ihre Literatur herübergenommen haben (vgl. oben S. 145), gebe ich hier auch den Sanskrit-Text: *Taijasāni śarīrāṇi bhavanty atropapadyatām | karmajāny eva Maudgalya na mātṛpitṛjāny uta || na saṃsvedo na daurgandhyaṃ purīṣaṃ mūtram eva vā | teṣāṃ na ca rajo vastraṃ bādhate tatra vai mune ||* 14 || *na mlāyanti srajas teṣāṃ divyagandhā manoramāḥ | saṃyujyante vimānaiśca brahmann evaṃvidhaiśca te ||* 15 || Nach dem



Die Vorstellung von Wesen, die *ayonija* sind, wurzelt also in der brahmanischen Mythologie, aber die Bezeichnung *opapātika* für solche Wesen scheint buddhistischen Ursprungs zu sein. Nach CHILDERS ist *opapātiko satto* ein Wesen, das in einer andern Welt wiedergeboren wird ohne die Mitwirkung von Eltern, sind alle höheren Götter *opapātika,* da es in den höheren Himmeln keinen geschlechtlichen Verkehr und keine Geburt gibt, und gibt es auch menschliche Wesen, die in wunderbarer Weise fertig gebildet auf dieser Erde erschienen sind. CHILDERS meint, daß *opapātika* eine Ableitung von *upapāta* in der Bedeutung „accident“ sei und demnach etymologisch „seeming to appear by chance“ bedeute. Allein die Bedeutung „chance“, die übrigens weder im Sanskrit noch im Pāli für dieses Wort nachgewiesen ist, bildet nicht den Ausgangspunkt der Bedeutungsentwickelung. Im Pāli erscheint *upapāta* in dem Kompositum *cutūpapāta,* d. i. skr. *cyuti-upapāta,* womit das Herabfallen oder Abscheiden eines Seelenwesens aus einem früheren Dasein und sein Eintreten in ein neues Dasein auf Erden bezeichnet wird. *Upapāta* bedeutet „hineilen“, wie das Verbum *upa-patati* im Veda, und die *sattā opapātikā* haben ihren Namen davon, daß bei ihnen eben nur *upapāta,* das Hineilen des Seelenwesens in eine neue Geburt, ohne den Zeugungsakt eines Elternpaares, in Betracht kommt. Das *cutuppāta-* (schlechte Lesart für *cutūpapāta-*) *ñāṇaṃ* gehörte nach Buddhaghosa's Kommentar zu Dhammapada Vers 11 und 12 (ed. FAUSBÖLL S. 118, 27) mit zu der höchsten Erkenntnis, die Buddha erlangt hatte. Dieser von CHILDERS zunächst nur aus Buddhaghosa's Kommentar nachgewiesene Ausdruck stammt aber aus dem Kanon selbst.

Während nach dem Mahāvagga I 1 Buddha bei seiner Erleuchtung in allen drei Nachtwachen seinen Geist nur auf den *paṭiccasamuppāda*[1]) gerichtet hielt, hätte sich die höchste Erkenntnis oder Erleuchtung nach Buddhaghosa auf mehr Gegenstände be-

---

Itivuttaka 83 sind die Vorzeichen, wenn ein Gott vom Himmel herabfällt: *mālā milāyanti, vatthāni kilissanti, kacchehi sedā muccanti, kāye dubbaṇṇiyaṃ okkamati, sake devo devāsane nābhiramatīti.* ‖ Die Kränze werden welk, die Gewänder werden schlecht, in den Achselhöhlen bricht Schweiß aus, in den Leib zieht ein übles Aussehen ein, der Gott fühlt sich nicht mehr wohl auf seinem Göttersitze. ‖ Vgl. SCHERMANN, Visionsliteratur S. 18.

1) Die bekannte Verkettung der Ursachen des Daseins.

zogen, würde Buddha in der ersten Nachtwache das *pubbenivāsa-ñāṇaṃ*[1]), in der zweiten das *cutūpapāta-ñāṇaṃ*[2]) und erst in der dritten das *paccayākāre ñāṇaṃ* (d. i. die Erkenntnis des *paṭiccasamuppāda*) erlangt haben. Diese hier neu hinzugekommenen Gegenstände bezeichnen eine Weiterentwickelung der buddhistischen Lehre, die aber schon im Kanon, z. B. im Sāmaññaphalasutta, vorliegt. Dort besteht der höchste Lohn, der dem vollendeten Samaṇa schon in dieser Welt zuteil wird, darin, daß er seinen Geist auf das *pubbenivāsānussati-ñāṇaṃ* § 93, auf das *cutūpapāta-ñāṇaṃ* § 95 und auf das *āsavānaṃ khaya-ñāṇaṃ* § 97 richtet. Das letztere entspricht sachlich der Erkenntnis des *paṭiccasamuppāda*. Diese letztere Lehre ist gewiß von Buddha selbst aufgestellt, in bezug auf die beiden anderen Erkenntnisse ist es mir zweifelhaft. Der im Besitze des *cutūpapāta-ñāṇa* Befindliche wird im Samaññaphalasutta § 95 folgendermaßen beschrieben:

Er sieht mit dem reinen himmlischen Auge, das über das menschliche hinausgeht, die Wesen, wie sie herabfallen und von neuem geboren werden, er erkennt die minderwertigen und die vorzüglichen, die schönen und die häßlichen, die glücklichen und die unglücklichen Wesen, wie sie ihrem Karma entsprechend unterkommen (*yathākammūpage*): „Diese Wesen hier, ihr Männer, die mit schlechtem Wandel in Werken, Worten und Gedanken behaftet sind, Schmäher der Edlen, Anhänger falscher Lehren, Empfänger des Karma falscher Lehre, die gelangen nach der Auflösung des Leibes, nach dem Tode in niederen Stand, zu Übelergehen, in einen Zustand des Gefallenseins, in die Hölle. Jene Wesen aber, ihr Männer, die guten Wandel in Werken, Worten und Gedanken geführt haben, Nichtschmäher der Edlen, Anhänger der rechten Lehre, Empfänger des Karma der rechten Lehre, die gelangen nach der Auflösung des Leibes, nach dem Tode zu Wohlergehen, in die Himmelswelt."

Wie Buddha und der vollendete Samaṇa sich seiner eigenen früheren Existenzen erinnert, so durchschaut er auch mit dem himmlischen Auge das Kommen und Gehen aller anderen Wesen.[3]) Beides zusammen bildet die theoretische Grundlage der Jātakageschichten.

---

1) Das Kennen des Aufenthalts in der vorausgegangenen Zeit.

2) Das Wissen vom Scheiden aus dem einen Dasein und Eintreten in ein neues.

3) Man muß hier zweierlei unterscheiden, die allgemeine Theorie vom Saṃsāra und Karma, und deren Steigerung zu dem Glauben, daß ein Buddha sich jedes einzelnen Daseins, sei es von ihm selbst oder anderer Wesen, und der einzelnen Erlebnisse in demselben erinnert. Buddha mag gelegentlich Beispiele erfunden haben, um die Saṃsāra-Theorie zu veranschaulichen, er mag auch Glück und Unglück des Lebens im Sinne der Karma-Theorie gedeutet und vermutungsweise auf ein bestimmtes Verdienst oder eine bestimmte Schuld in einem früheren Dasein zurückgeführt haben, alles dies würde noch kein Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit sein.

Die in der soeben übersetzten Stelle gegebene Erklärung des *cutūpapātañāṇa* zeigt deutlich, daß *upapāta* jede neue Geburt bezeichnen kann: *satte passati cavamāne upapajjamāne,* er sieht die Wesen, wie sie abscheiden und neu entstehen, lautet die wörtliche Erklärung des *cutūpapātañāṇa.* Hier hat also *upapāta* eine erweiterte Bedeutung, indem es nicht nur das Hineilen des Seelenwesens in die neue Existenz, sondern auch die natürliche Zeugung, kurz die ganze gewöhnliche Entstehung eines Menschenkindes umfaßt.[1]) Als Verbum zu diesem *upapāta* wird *upapajjate,* skr. *upapadyate,* gebraucht. So ist denn auch bei der Übersetzung von *opapātika* ins Sanskrit das Wort *aupapāduka* (°*ika,* s. weiter unten S. 193) gebildet worden, *upa-pat* war im Sanskrit nicht mehr in einer zu dieser Sache passenden Bedeutung gebräuchlich.

Ein ähnliches Kompositum wie *cutūpapāta* hat A. Weber, Ind. Stud. X 311, aus der zur Jaina-Literatur gehörigen Sūryaprajñapti angeführt. Daselbst findet sich *cayaṇovavāya,* gleich skr. **cyavanopapāta* (vgl. Pet. Wtb.[2] unter *upapāta*), nach dem Kommentar *candrādīnāṃ cyavanam upapātaśca,* das Vergehen und Erstehen des Mondes und anderer Himmelskörper. Hier würde *upapāta* ein Entstehen ohne Vater und Mutter bezeichnen. Die Jaina haben die Lehre von den *aupapātika* genannten Existenzen mit den Buddhisten gemein. In der Literatur des Jaina ist auch das Grundwort *upapāta* in der besonderen engeren Bedeutung nachweisbar. Es sei hier nur auf H. Jacobi's Bearbeitung von Umāsvāti's Tattvārthādhigama-Sūtra verwiesen, in der Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. LX 287 ff., 512 ff., s. das Wörterverzeichnis dazu S. 546. Jacobi übersetzt *upapāta* mit „Manifestation" und definiert es zu Tattvārtha II 32 als „das plötzliche Erscheinen eines Gottes an dem Orte, wo er infolge seines Karman entstehen soll". Er fügt hinzu, daß Haribhadra am Ende des ersten Bhava seiner Samarā-

---

Aber wenn er selbst von sich behauptet hätte, daß er sich seiner eigenen früheren Existenzen im einzelnen erinnern könne, und daß er auch von den anderen Wesen sehe, wie sie aus dem einen Dasein abscheiden, um in ein neues überzugehen, und welche Erlebnisse sie in den früheren Existenzen gehabt haben, so müßte uns das als Betrug erscheinen. In Wirklichkeit haben nur seine Anhänger solche Dinge von ihm behauptet. In der ältesten Stelle über den Inhalt der höchsten Erkenntnis (Mahāvagga I 1) wird noch nichts davon erwähnt.

1) Zu *cutūpapāta* vgl. noch Saṃyutta IV S. 59, Suttanipāta Vers 517 und 902.

iccakahā die Vorgänge bei der „Manifestation" eines Gottes ausführlich beschreibt. Ich möchte *upapāta* etwas allgemeiner fassen, es bezeichnet eine unmittelbare, unvermittelte Entstehung oder Wiedergeburt. Denn ein Wesen kann infolge seines Karma nicht nur als ein Gott, sondern auch als ein Asura oder ein Tier in dieser Weise wiedergeboren werden.

Das von *upapāta* abgeleitete Adjektiv *opapātika* findet sich im Pāli-Kanon in einigen formelhaften, wiederholt vorkommenden Sätzen, und zwar, soweit meine Kenntnis reicht, immer in der besonderen engeren Bedeutung. Der eine dieser Sätze lautet im Mahālisutta § 13 (Dīgha I S. 13): *Puna ca paraṃ Mahāli bhikkhu pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā opapātiko hoti, tattha parinibbāyi anāvattidhammo tasmā lokā.* || Und wiederum weiter, o Mahāli, der Mönch wird nach der Vernichtung der fünf zum niederen Teile gehörigen Fesseln ein zu unmittelbarer Wiedergeburt (in einem Himmel) berechtigtes Wesen, dort vollständig erlöschend, der Wiederkehr aus jener Welt nicht unterworfen. || Im Kommentar zu dieser Stelle wird *opapātiko* als *sesayonipaṭikkhepavacanaṃ* bezeichnet, d. i. als ein Ausdruck der Abweisung einer weiteren Geburtsstätte. Derselbe Satz, mit Variationen im Anfang, aber von *pañcannaṃ* an gleichlautend, kehrt wieder Dīgha II S. 200, 201, Saṃyutta V S. 346, 356, 358, 406, Anguttara II S. 89, 238, V S. 346, Puggalapaññatti S. 16, 62, 63. Ins Sanskrit übersetzt erscheint er auch im Divyāvadāna, S. 533:

> *Santi tasminn antaḥpure striyo yāḥ pañcānām avarabhāgīyānāṃ saṃyojanānāṃ prahānād upapādukāḥ, tatra parinirvāyiṇyo 'nāgāminyo 'nāvṛttikadharmāḥ punar imaṃ lokaṃ.*

Es war aber eine Streitfrage, ob es solche *sattā opapātikā* gäbe. Daher die an verschiedenen Stellen wiederkehrenden Sätze *atthi sattā opapātikā* und *natthi sattā opapātikā.* Im Pāyāsisuttanta des Dīghanikāya II S. 316ff. vertritt der Kṣattriya Pāyāsi die falsche Lehre:

> *Iti pi natthi paraloko, natthi sattā opapātikā, natthi sukaṭadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko ti.* || So ist es auch, es gibt keine jenseitige Welt, es gibt keine unmittelbar entstehenden Wesen, es gibt keinen Lohn, keine Reife guter und böser Taten. ||

Daß diese drei hier bestrittenen Lehren in einem gewissen logischen Zusammenhange stehen, leuchtet ein. Nach dem Sāmañña-



phalasutta § 23, Dīgha I S. 55, wäre zu Buddha's Zeit Ajito Kesakambalī der Vertreter der Verneinung gewesen. Dieser lehrte:

Natthi mahārāja dinnaṃ natthi yiṭṭhaṃ natthi hutaṃ, natthi sukkaṭadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko, natthi ayaṃ loko natthi paro loko, natthi mātā natthi pitā, natthi sattā opapātikā, natthi loke samaṇabrāhmaṇā samaggatā sammāpaṭipannā ye imañca lokaṃ parañca lokaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā pavedenti. ‖ Gegebenes, o großer König, ist nicht, Göttern Dargebrachtes ist nicht, Geopfertes ist nicht, es gibt keinen Lohn, keine Reife guter und böser Taten; diese Welt ist nicht, jene Welt ist nicht; es gibt nicht Mutter, es gibt nicht Vater, es gibt keine unmittelbar entstehenden Wesen; es gibt in der Welt keine den richtigen Weg gegangene, auf den richtigen Weg gelangte Śramanen und Brahmanen, die, nachdem sie diese Welt und jene Welt für sich selbst erkannt haben, sie offenbarend verkünden. ‖

Zu *natthi sattā opapātikā* bemerkt der Kommentator: *cavitvā uppajjanakasattā nāma natthīti vadati.* Er behauptet, sogenannte, unmittelbar nachdem sie abgeschieden sind, entstehende Wesen gibt es nicht.

Die mit *opapātika* bezeichnete Entstehung ist in die systematische Reihe der Entstehungsarten aufgenommen worden. Nach der Aitareya Upaniṣad 5, 3 und nach der Carakasaṃhitā, Śārīrasthāna III 25, ist der Ursprung (*yoni*) der Geschöpfe (*bhūta*) vierfach verschieden, je nachdem sie entstehen aus der Eihaut im Mutterleibe (*jarāyu*), aus einem Ei (*aṇḍa*) aus Feuchtigkeit (*sveda*), aus einem Keime (*udbhid*).[1]) Die beiden ersten Arten sind wohl überall gleich, die beiden letzten aber werden verschieden angegeben. In der buddhistischen Literatur werden die Arten *aṇḍajā, jalābujā, saṃsedajā* und *opapātikā* unterschieden, so im Saṃyutta III S. 240 fg.,

---

1) Man kann die Geschichte dieser Einteilung verfolgen. In der ältesten Stelle, Chānd. Up. VI 3, 1, werden nur drei Klassen unterschieden: *teṣāṃ khalv eṣāṃ bhūtānāṃ trīṇy eva bījāni bhavanty āṇḍajaṃ jīvajam udbhijjam iti*, in der Ait. Up. 5, 3 aber vier: *imāni ca kṣudramiśrāṇīva bījānītarāṇi cetarāṇi cāṇḍajāni ca jārujāni ca svedajāni codbhijjāni.* Die erstere Stelle liegt dem Vedāntasūtra III 1, 21 zugrunde, das aber auch die zweite voraussetzt, wie Śaṃkara ausführt. Das Sūtra besagt, daß das *svedaja*, hier aber *saṃśokaja* genannt, in dem dritten Worte der Chānd. Up., *udbhijja*, mit eingeschlossen sei: beides entsteht durch Hervorbrechen aus der Erde und aus dem Wasser, sagt Śaṃkara; man könne aber auch das Hervorbrechen der feststehenden Pflanzen von dem der sich fortbewegenden, unter *svedaja* gemeinten Tierarten (Würmer, Fliegen usw.) unterscheiden. Dann kommt man eben auf vier Klassen. Ein Widerspruch zwischen Chānd. Up. und Ait. Up. besteht nicht. Im Kommentar zur Ait. Up. macht Śaṃkara einen Unterschied zwischen *svedaja* und *saṃśokaja*, indem er das erstere im *āṇḍaja*, das letztere im *udbhijja* eingeschlossen sein läßt. — *Saṃsvedaja,* wie im Pāli, in einer unvollständigen Aufzählung in der Yayāti-Legende, MBh. I Adhy. 89, 11.

246 fg. mit Voranstellung der *aṇḍajā*, weil es sich dort an der ersten Stelle um die verschiedenen Arten der halb mythisch gedachten Nāga (Schlangen), an der zweiten Stelle um deren Feinde, die Supaṇṇa, handelt. Dieselbe Reihenfolge beobachten wir im Milindapañho S. 127 (vgl. S. 128): *Kimhi kule uppajjāmi, aṇḍaje vā jalābuje vā saṃsedaje vā opapātike vā.* Da die Ausdrucksweise des Kanons so oft formelhaft in den späteren Werken festgehalten worden ist, halte ich es nicht für unmöglich, daß diese Reihenfolge auf der angeführten Stelle des Kanons beruht. Im Divyāvadāna S. 627 ist *aṇḍaja* (wohl nur aus Versehen) ausgelassen:

tadyathāpi bhoḥ Puṣkarasārin gavāśvagardabhoṣṭramṛgapakṣyajaiḍakānāṃ jarāyujasaṃsvedajaupapādukānāṃ nānākaraṇam prajñāyate yaduta pādato 'pi mukhato 'pi varṇato 'pi saṃsthānato 'pi āhārato 'pi yonisaṃbhavato 'pi nānākaraṇaṃ prajñāyate | na caivaṃ teṣāṃ caturṇāṃ varṇānāṃ nānākaraṇaṃ prajñāyate | tat tasmāt sarvam idam ekam iti. ||

Wie, o Puṣkarasārin, bei den Rindern, Pferden, Eseln, Kamelen, wilden Tieren, Vögeln, Ziegen und Schafen, bei den aus einer Eihaut entstehenden, aus Feuchtigkeit entstehenden, unvermittelt entstehenden, Verschiedenheit beobachtet wird, nämlich nach den Füßen, nach dem Gesichte, nach der Farbe, nach dem Aufenthaltsorte, nach der Nahrung, nach der Entstehung Verschiedenheit beobachtet wird, | und nicht ebenso bei diesen vier Kasten Verschiedenheit beobachtet wird, | deshalb ist all dieses eins. ||

So erklärt sich auch *opapātika* als Beiwort zu *Peta* (Angehörigen der Manenwelt), *Asura* (Dämonen) und *tiracchānagata* (in die Tierwelt Eingetretene) in einem formelhaften Satze, der im Vibhanga, ed. Mrs. Rhys Davids S. 412 ff., mit Variation wiederholt vorkommt:

Kāmadhātuyā uppattikkhaṇe kassa ekādasāyatanāni pātubhavanti? Kāmāvacarānaṃ devānaṃ paṭhamakappikānaṃ manussānaṃ opapātikānaṃ petānaṃ opapātikānaṃ asurānaṃ opapātikānaṃ tiracchānagatānaṃ nerayikānaṃ paripuṇṇāyatanānaṃ uppattikkhaṇe ekādasāyatanāni pātubhavanti. ||

Bei wem in der Sphäre des Begehrens werden im Augenblicke des Entstehens elf Bereiche offenbar? Bei den Kāmāvacara-Göttern, bei den Menschen zu Anfang einer Weltperiode, bei den Peten unmittelbarer Entstehung, bei den Asuren unmittelbarer Entstehung, bei den Tieren unmittelbarer Entstehung, bei den Höllenbewohnern, (bei allen diesen,) wenn sie im vollständigen Besitz der Bereiche sind, werden im Augenblicke des Entstehens elf Bereiche offenbar.[1])

Hierzu ist aus der Jaina-Dogmatik zu vergleichen Tattvārthādhigama-sūtra II 36 (a. a. O. S. 306): *nārakadevānām upapātaḥ*, die

1) Unter den elf Bereichen sind zu verstehen *cakkh-*, *rūp-*, *sot-*, *ghān-*, *gandh-*, *jivh-*, *ras-*, *kāy-*, *phoṭṭhabb-*, *man-*, *dhamm-āyatanaṃ*, also die Organe und ihre Objekte mit Ausnahme des *saddāyatanaṃ*, das nicht zufällig ausgelassen sein kann.



unmittelbare Entstehung (findet statt) bei Göttern und Höllenwesen.

In der Carakasaṃhitā hat *aupapādika* nicht die Bedeutung des buddhistischen terminus technicus *opapātika,* sondern bezeichnet es nur das aus einer andern Welt zum Zeugungsakt hinzukommende Seelenwesen, insofern dieses eben einer neuen Geburt zueilt: *asti ca sattvasaṃjñam aupapādikam,* Śārīrasthāna III 3, 3 und 19. Mit diesem Satze ist zu vergleichen *na khalv api paralokād etya sattvaṃ garbham avakrāmati,* III 3, 7, wo das Beiwort *aupapādikam* durch *paralokād etya* (aus einer anderen Welt gekommen) ersetzt ist.

Upapāta bezeichnet also ursprünglich das Hineilen eines Seelenwesens zu einem neuen Dasein. Das ist der eine Faktor bei der Entstehung eines Kindes. Zwei andere Faktoren sind im Zeugungsakte der Eltern enthalten (s. oben S. 12 ff.). Wenn es sich um die gewöhnliche Entstehung eines Menschen handelt, steht *upapāta* in keinem Gegensatze zu dem Zeugungsakte der Eltern und kann es daher auch die ganze gewöhnliche Entstehung eines Kindes bezeichnen, so in dem oben S. 187 ff. behandelten Kompositum *cutūpapāta.* Wenn es sich aber um Wesen handelt, die ohne das Zutun von Eltern entstehen, da ist die Bedeutung von *upapāta* durch diese Negation der gewöhnlichen Zeugung ergänzt und begrenzt. Dann bezeichnet *upapāta* ein Entstehen, das nur durch diesen einen Faktor, das Seelenwesen mit seinem Karma oder mit seiner besonderen Beschaffenheit, bewirkt wird. Dem entsprechend ist auch die Bedeutung des von *upapāta* abgeleiteten Adjektivs *opapātika,* skr. *aupapātika* (°*uka, upa*°), verschieden. In dem Ausdrucke *sattvam aupapādikam* der Carakasaṃhitā ist die gewöhnliche Bedeutung von *upapāta* enthalten. Er bezeichnet d e n e i n e n Faktor des Entstehens, das aus einem andern Dasein kommende Seelenwesen, das zur Vereinigung mit den anderen Faktoren hineilt. Der Ausdruck *sattā opapātikā* des Pāli-Kanons bezeichnet dagegen Wesen, bei denen das aus einem anderen Dasein kommende Seelenwesen mit seiner besonderen Beschaffenheit d e r e i n z i g e Faktor des Entstehens ist.

Zu den *sattā opapātikā* sind in der späteren buddhistischen Dogmatik auch die Bodhisattven gerechnet worden. Im Mahāvastu I S. 145, 3 lesen wir: *na khalu dhutadharmadhara bodhisattvā mātāpitṛnirvṛttā bhavanti | atha khalu svaguṇanirvṛttā upapādukā*

bhavanti. || Die Bodhisattven sind nicht von Vater und Mutter gebildet, sondern durch ihre eigenen guten Eigenschaften gebildet sind sie unmittelbar entstanden.

Den historischen Buddha zu den *sattā opapātika* zu zählen, war aber nicht ohne weiteres möglich, da seine Eltern aus alter Tradition bekannt waren. So ist, um mich indisch-medizinisch auszudrücken, ein Kompromiß zwischen *jarāyuja* und *aupapātika* geschlossen worden. Buddha war von Haus aus *jarāyuja.* Durch die bestimmte Nachricht, daß Māyā den Buddha im Lumbinī-Parke gebar, wurde die Mutter festgehalten, während der mehr im Hintergrunde stehende Vater ausgeschaltet werden konnte. An seiner Stelle trat die Upapāta-Vorstellung in Wirksamkeit: Buddha wurde ohne die Zeugung durch den Vater und ohne die allmähliche Entwickelung im Mutterleibe geboren, kraft des in seinen früheren Existenzen erworbenen hohen moralischen Verdienstes war er sofort ein vollständig ausgebildetes Menschenkind, mit Erinnerung und Bewußtsein begabt. Daß Buddha schon im Mutterleibe Erinnerung und Bewußtsein besaß, haben wir schon wiederholt auf altbrahmanische Vorstellungen zurückgeführt (s. oben S. 91). Ebenso haben wir schon oben S. 89 darauf hingewiesen, daß Buddha nicht die gewöhnliche embryonale Entwickelung durchgemacht hat. Die positive Seite dazu ist eben, daß er vom ersten Augenblicke im Mutterleibe an „mit allen Haupt- und Nebengliedern und Merkmalen dasitzend zum Vorschein kommt": *atha tarhi sarvāngapratyangalakṣaṇasampannaḥ* [1]) *saṃniṣaṇṇa eva prādurbhavati,* Lal. ed. Lefm. S. 66, 1, ed. Rāj. M. S. 75, 8. Daher erklären sich auch die Epitheta *sarvāngapratyango 'hīnendriyaḥ* des den Buddha bedeutenden Elefanten, Lal. ed. Lefm. S. 55, 4. Die öfter vorkommenden Epitheta, wie *anavadyagātrasandhiḥ* und *dṛḍhavajragātrasaṃdhiḥ,* s. oben S. 158, beruhen auf einer Abblassung des ursprünglichen Gedankens, bei dem es weniger auf die feste, als auf die vollständige Ausbildung des Körpers ankam.

1) Vgl. oben S. 88.

Kapitel XII.

Die vergleichende Wissenschaft.

Niemand wird sich der Beobachtung entziehen können, daß in der Entwickelung der Geburtsgeschichten eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Buddha und Christus vorhanden ist. Der christliche Missionar Spence Hardy, der von 1825 an lange Zeit als Mitglied der Wesleyan Mission auf Ceylon tätig war, sagt in seinem Buche Manuel of Buddhism, 2d ed. S. 145 in einer Anmerkung:

„The resemblance between this legend and the doctrine of the perpetual virginity of the mother of our Lord, cannot but be remarked. The opinion that she had ever borne other children was called heresy by Epiphanius and Jerome, long before she had been exalted to the station of supremacy she now occupies among the saints, in the estimation of the Romish and Greek churches."

Wie Maria nach Epiphanius und Hieronymus nur den Christus, so soll Māyā nur den Buddha geboren haben. L. de la Vallée Poussin hat hervorgehoben[1]), daß von der Jungfräulichkeit der Māyā in den buddhistischen Quellen nirgends die Rede ist. Wohl aber wird im Lalitavistara gesagt, daß sie noch nicht geboren hatte, daß sie ohne Söhne und Töchter war, als sie den Buddha empfing. Und schon im Kanon findet sich die Angabe, daß sie sieben Tage nach seiner Geburt gestorben ist. Dazu die dogmatisierende Bemerkung, daß die Mutter des Bodhisattva nicht wieder gebären darf.

Maria aber stand noch am Kreuze Christi, und die Evangelien erwähnen Brüder und Schwestern des Herrn. Immer und immer wieder beobachten wir dasselbe Verhältnis: neben der Ähnlichkeit steht die größte Verschiedenheit, in jedem einzelnen Teile der Geschichte. Das ist das Merkmal der Unabhängigkeit.

In so eingehender Weise und so ohne Scheu wie die Geburt

---

1) In der weiter unten S. 213 hervorgehobenen Abhandlung.

Buddha's ist die Geburt Christi nicht vor aller Welt verhandelt worden. In den alten Zeiten eher als jetzt.[1]) „Geboren von der Jungfrau Maria" ist noch heute die Kirchenlehre, ein durch Poesie und Kunst geheiligter Glaubenssatz, der aber nicht des Näheren erörtert zu werden pflegt.

Auf beiden Seiten wird in den ältesten Quellen vom natürlichen Vater als mit in Betracht kommend gesprochen. Durch den Vater stammt Buddha aus Ikṣvāku's Geschlecht, durch den Vater stammt Jesus aus David's Geschlecht. Auf beiden Seiten dann die Ausschaltung des menschlichen Vaters und die wunderbare Geburt von einer Immaculata. Buddha selbst hat aber nie gesagt, daß seine Geburt anders gewesen sei, als die anderer Menschen. In den alten Quellen ist kein Ausspruch dieser Art nachweisbar. Noch in der mythisierenden Erzählung des Lalitavistara wird auf die Vortrefflichkeit des Vaters dasselbe Gewicht gelegt wie auf die der Mutter. Für uns ist nicht erst zu beweisen, daß Buddha eine historische Persönlichkeit war und wie jeder andere Mensch geboren worden ist. Das wissenschaftliche Interesse liegt vielmehr darin, zu sehen, wie die Anschauungen der Gläubigen mehr und mehr den Boden der Wirklichkeit verlassen haben, und was dabei die treibenden Motive gewesen sind. Die Verhältnisse liegen in Indien für solche Untersuchung besonders günstig, da die reichlich fließenden Quellen uns jeden Schritt der Entwickelung mit Klarheit erkennen lassen. Über die hier in Betracht kommenden Punkte habe ich mich schon oben S. 141ff. und dann in der Zusammenfassung S. 172ff. ausgesprochen. Auch in bezug auf Jesus hat philologische Untersuchung festgestellt, daß er den Volksgenossen seiner Zeit zunächst als Joseph's des Zimmermanns Sohn gegolten hat. Im Evangelium Johannis VI 42 sagen die Juden: „Ist dieser nicht Jesus, Joseph's Sohn, deß Vater und Mutter wir kennen?"[2]) Nicht nur von Buddha gilt, daß uns, je älter die

1) Vgl. H. GUNKEL, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (1903) S. 65ff. GUNKEL hat vollen Ernst damit gemacht, Jesus, seine Lehre, und was von ihm berichtet wird, im Lichte der Vorgeschichte, der Umgebung und im Vergleich mit anderen Religionsstiftern zu betrachten. Freilich läuft er dabei Gefahr, das Christentum zu sehr als bloße Mosaikarbeit erscheinen zu lassen.

2) Vgl. Luc. IV 22, Matth. XIII 55, Marc. VI 3. Ich verweise im großen und ganzen nur auf H. USENER, „Geburt und Kindheit Christi", Vorträge und Aufsätze (Leipzig 1907), S. 159ff.

Quelle, desto mehr seine einfach menschliche, seine historische Persönlichkeit entgegentritt.

Je mehr man sich mit ihnen beschäftigte, um so mehr sind Buddha und Christus im Glauben der Gläubigen als Persönlichkeiten außergewöhnlicher Art angesehen oder erkannt worden, aber jeder aus anderen Gründen und in seiner Weise. Buddha hat aus eigener Kraft die erlösende Lehre gefunden. Unzählige Male hat er allen, die es hören wollten, gesagt, daß sie sich von Haß, Begierde, Leidenschaft, Stumpfsinn, Hochmut frei machen müssen. Er selbst ist ihnen darin ein leuchtendes Vorbild gewesen, unzählige Male wird er *śuci*, der Reine, genannt. Nach den Forderungen einer religiösen Logik muß ein so reines Wesen vom ersten Augenblicke seines Daseins an frei von aller menschlichen Unreinheit gewesen sein. Darin ist das Außerordentliche begründet, was von seiner Empfängnis, von seinem Aufenthalte im Mutterleibe und von seiner Geburt erzählt wird. Die christliche Dogmatik ist in dieser Richtung nicht so weit gegangen wie die buddhistische. Zwar lehrt auch sie die Reinheit und Sündlosigkeit Christi, aber daß das Kind Jesus sich im Mutterleibe entwickelt hat und geboren worden ist wie jedes andere Menschenkind, wird nicht bestritten. Dem Bilde des im Mutterleibe thronenden, auf ungewöhnliche Weise ans Tageslicht tretenden Bodhisattva hat die zur Herrschaft gelangte christliche Dogmatik nichts an die Seite zu setzen. Nach allgemein indischem Glauben hat es schon vor Buddha und von jeher Wesen gegeben, die nicht auf die gewöhnliche Weise entstanden sind. Die Vorstellung, daß Buddha ohne die natürliche Zeugung entstanden ist, konnte leicht Eingang finden. Wie man sich die näheren Umstände dachte, ist zwar einzig in seiner Art, aber aus den gegebenen Verhältnissen vollkommen verständlich. Ein Ersatz für den ausgeschalteten Vater erschien nicht nötig, denn die Hauptsache bei jedem neuen Dasein, das aus einem früheren Dasein kommende Seelenwesen, war bei ihm vorhanden wie bei jedem anderen menschlichen Wesen. Anders die christliche Dogmatik, die im jüdischen und im griechischen Glauben ganz andere Voraussetzungen hatte. Diese stellt, nur in die Zukunft blickend, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele des einmal geborenen Menschen auf, läßt aber die Herkunft der Seele unerörtert. Der Ersatz für den ausgeschalteten

menschlichen Vater wird im zweiten Artikel angedeutet durch die Worte „der empfangen ist von dem heiligen Geist", die sich auf Matth. I 18 stützen (*εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου*). Wenn man wissen will, woher der Verfasser des Evangeliums diese Kenntnis hat, so kann man nur darauf verweisen, daß nach den Evangelien Christus selbst sich als Sohn Gottes bezeichnet hat, so auf die ihn beschwörende Frage des Hohenpriesters Matth. XXVI 63, vgl. Luc. XXII 70. Das ist das Mysterium des Christentums. Christi Wort ist verschieden gedeutet worden. Zu welcher Auffassung man sich auch bekennen mag, auf jeden Fall tritt uns hier ein tiefgehender Unterschied zwischen Buddha und Christus entgegen. Er wurzelt vor allem darin, daß in der Lehre des Buddhismus der lebendige Gott, den Christus verkündet, keine Stelle hat.

Buddha hat mehr als Christus schon zu seinen Lebzeiten gläubige Anhänger gefunden. Die Verehrung der Nachwelt wurzelt in der Verehrung, die der Lebende bei seinen Zeitgenossen gefunden hat. Die Verehrung aber wird sicher keine herabdrückende, sondern in der Regel eine steigernde Kraft haben. Wir dürfen uns nicht darüber wundern, daß die Verherrlichung Buddha's schon bei seinen Lebzeiten begonnen hat und sich schon in den Schriften des Kanons zeigt. Die religiöse Verherrlichung des Sohnes hat auch die religiöse Verherrlichung der Mutter nach sich gezogen. Es ist Poesie nach indischer Weise, wenn die körperliche Schönheit der Māyā in alten Gedichten und im Lalitavistara eingehend beschrieben und gepriesen wird. Den religiösen Charakter zeigt die dichtende Legende bestimmter noch, wenn sie die Māyā, erst nach-, dann vor der Zeit der Empfängnis, den Entschluß fassen läßt, die Gelübde eines frommen und keuschen Lebens auf sich zu nehmen. Eine religiöse Verherrlichung ist vorhanden, aber sie hat nicht zu der Vergeistigung der irdischen Schönheit durch die religiösen Ideen geführt, die auf der christlichen Seite in den Madonnen eines Rafael und eines Holbein gipfelt. Die Verherrlichung der Māyā zeigt sich noch in dem märchenhaften Zuge, daß ihr die Götter dienen. Aber mit ihrem Tode ist Māyā nicht nur vom irdischen Schauplatz, sondern auch von jeder Wirksamkeit abgetreten.[1] Einen Kult hat die indische Immaculata nicht ge-

1) In der Legende erscheint Māyā noch einmal: sie kommt weinend vom Himmel

funden. Denn auch mit dem Kulte Buddha's hat es seine eigene Bewandtnis. Dem alten Buddhisten war für sein Heil die Lehre Buddha's maßgebend, auch war ihm Buddha das Beispiel dafür, daß ein Mensch das von der Lehre aufgestellte höchste Ziel erreichen kann, aber der Buddhist betet nicht eigentlich zu Buddha und erwartet nicht von ihm ein persönliches Eingreifen in sein Schicksal. Der Buddha-Kultus ist der Kultus eines religiösen Ideals und nicht die Verehrung eines Gottes, wenn auch religiös gestimmte Gemüter oft genug den Buddha wie einen Gott angeschaut haben mögen. Die Gläubigen sind sich darüber nicht alle und nicht zu allen Zeiten in gleicher Weise klar gewesen. Aber die eigentliche Konsequenz des Systems ist, daß Buddha seit seinem Tode, seit seinem *parinibbāna* oder vollständigen Erlöschen, nicht mehr existiert.[1]) Wie kann einem, der nicht mehr existiert, die Verehrung eines Gottes zuteil werden! Davon handelt ein merkwürdiger Abschnitt des Milindapañha, in TRENCKNER's Ausgabe S. 95ff., in RHYS DAVIDS' Übersetzung, Sacred Books of the East XXXV, S. 144ff. Schon zuvor, S. 73 (Übersetzung S. 113), hatte Nāgasena gesagt, daß Buddha nicht an irgend einem Orte, als hier oder da existierend, nachgewiesen werden könne, sondern daß er nur im *dhammakāya*, im Korpus der von ihm verkündeten Lehre existiere.[2]) Aber trotzdem ist, wie Nāgasena S. 95 ausführt, die dem Buddha dargebrachte Verehrung nicht fruchtlos: er selbst empfängt sie nicht, da er vollständig erloschen ist, aber den Verehrern kommt diese Verehrung doch zugute, denn sie erlangen dadurch, daß sie ein Gebäude für die Reliquien eines Buddha herstellen, und im Geiste bei dem Juwel seiner Weisheit verweilen, eines der drei günstigen Lose.[3]) Das ist die selbständige Macht

---

herunter, als ihr Sohn durch seine übermäßige Kasteiung dem Tode nahe zu sein scheint, ohne daß die Prophezeiung sich erfüllt hat, Lal. ed. Lefm. S. 252, 15ff.

1) In dem alten Berichte über seinen Tod im Mahāparinibbānasutta heißt es: *pajjotasseva nibbānaṃ vimokho cetaso ahū ti*, die Befreiung (seines) Geistes war wie das Erlöschen einer Lampe, Mahāparinibb. VI 10. Die Existenz des Tathāgata ist schon im Mahānidāna Suttanta 32 (Dīgha II S. 68) in dem dialektischen Schema *hoti, na hoti, hoti ca na ca hoti, neva hoti na na hoti* behandelt, wobei nichts herauskommt.

2) *Parinibbuto mahārāja Bhagavā anupādisesāya nibbānadhātuyā, na sakkā Bhagavā nidassetuṃ idha vā idha vā ti . . . dhammakāyena pana kho mahārāja sakkā Bhagavā nidassetuṃ, dhammo hi mahārāja Bhagavatā desito ti*, Mil. S. 73.

3) . . . *evam eva devamanussā Tathāgatassa parinibbutassa asādiyantasseva dha-*

des Karma. Sie erinnert an den Schatz der guten Werke in der christlichen Kirche des Mittelalters. Aber auch hier würde sich bei näherer Untersuchung zeigen, daß die Lehren ihre selbständigen Wurzeln besitzen und sich bei einer gewissen Ähnlichkeit im Allgemeinen doch im Einzelnen sehr verschieden entfaltet haben. Dasselbe gilt erst recht in dem zuvor berührten Punkte. Der in seiner Persönlichkeit vollständig erloschene Buddha steht dem lebendigen Christus gegenüber, der zur rechten Hand Gottes sitzt. Niemand hat bis jetzt bestritten, daß Buddhismus und Christentum in ihrem Ursprung unabhängig voneinander sind. Ihre ursprünglichen Gebiete sind auch räumlich weit voneinander getrennt. Ebenso sind Buddhismus und Christentum in ihrer historischen Entwickelung gesonderte Erscheinungen geblieben. Wenn sich nun bei einer vergleichenden Betrachtung in Haupt- und Nebensachen neben zum Teil fundamentalen Verschiedenheiten auch auffallende Ähnlichkeiten zeigen, so bin ich geneigt, dies als das Charakteristikum der parallelen Entwickelung menschlicher Dinge zu betrachten, und bei den Ähnlichkeiten nicht sofort an Entlehnung zu denken. Die vergleichende Religionsgeschichte ist nicht eine Geschichte der Entlehnungen. Wäre sie dies, so würde sie viel originales Beobachtungsgebiet und damit auch viel an Bedeutung verlieren.

In den religionsgeschichtlichen Forschungen machen sich jetzt drei mehr oder weniger tendenziöse Richtungen bemerklich. Jede derselben ist an und für sich berechtigt, in der Aufstellung ihres Problems, in dem methodischen Versuche es zu lösen, aber kein Fehler kommt in der gelehrten Forschung häufiger vor, als die Übertreibung, die Überschätzung eines an und für sich guten Gedankens, die Durchführung eines Prinzips ohne genügende Kritik, als wäre es das Erklärungsmittel für alles. Die drei Richtungen sind die mythologisierende, die panbabylonistische und die Buddhisierung des Christentums.

Die mythologisierende Richtung hat in gewissem Sinne den Rationalismus abgelöst. In Fragen, die den Buddhismus betreffen, kommen diese Anschauungsweisen nicht genau in dem-

---

turatanaṃ vatthuṃ karitvā Tathāgatassa ñāṇaratanārammaṇena sammāpaṭipattiṃ sevantā tisso sampattiyo paṭilabhanti, S. 96, 97.

selben Sinne in Betracht, wie in der neueren Geschichte des Christentums. Es hat für uns keine Zeit gegeben, in der wir an die Dogmen des Buddhismus geglaubt, d. i. sie für absolut wahr gehalten und sie „vernünftig" zu erklären versucht haben. Aber die Forderung, zuerst zu prüfen, wie weit das, was auffällig ist, aus dem natürlichen Geschehen, aus den Möglichkeiten des gewöhnlichen Menschenlebens begriffen werden kann, wird überall und zu jeder Zeit ihr gutes Recht behalten. Das ist das, was vom Rationalismus dauernd berechtigt ist. Eine einfache rationelle Erklärung ist, daß ich das Dogma, die Mutter eines Bodhisattva stirbt am 7. Tage nach der Geburt des Bodhisattva, darauf zurückführe, daß die Mutter des historischen Buddha nach alter Tradition wirklich sieben Tage nach dessen Geburt gestorben war. In den meisten der überhaupt für solche Fragen in Betracht kommenden Fälle ist die Sache aber nicht so einfach, sondern handelt es sich um kompliziertere Erscheinungen. Läßt sich das Auffallende und das Wunderbare nicht nach Analogie des natürlichen oder gewöhnlichen Geschehens begreifen, so ist zweierlei denkbar: entweder es ist doch Wirklichkeit, oder es ist Poesie.[1]) Die erste Möglichkeit, das Übernatürliche ist geschehen, lasse ich hier beiseite, da sie bei einem buddhistischen Thema für uns nicht in Betracht kommt. Die nach Wahrheit strebende Wissenschaft hat aber in jedem Falle zu allererst mit philologischer Gründlichkeit die Glaubwürdigkeit des Berichtes selbst zu prüfen. Die historisch-philologische Untersuchung der Quellen, die freilich nicht bloß Kritik bleiben soll, ist die Grundlage der modernen Anschauungen. Alle Fassungen des Religiösen enthalten eine Verbindung von Wahrheit und Dichtung. Aber die Poesie baut sich über der Wirklichkeit auf. In bildlicher, auf Vergleichen beruhender Sprache verherrlicht sie das Tatsächliche mit den Gedanken, die den Stimmungen und Bedürfnissen des menschlichen Herzens entspringen. Auch das Mythische ist Poesie. Um das Mythische recht zu verstehen, muß man beherzigen, daß jeder Mythus seinen eigenen Boden hat, aus und über dem er erwachsen ist. Deshalb halte ich es für nicht richtig, das Buddhistische ohne weiteres aus der vedischen Mythologie zu erklären. Der Buddhismus hat seine eigene Mytho-

1) Der Poesie kann auch die pia fraus noch subsumiert werden.

logie, in der die ihm eigentümlichen Ideen zur Auswirkung gekommen sind. Dies ist schon oben S. 176ff. ausgeführt. Gewiß finden wir im Buddhismus auch die Anschauungen und Bilder der älteren Mythologie wieder, zwischen Brahmanismus und Buddhismus besteht ein historischer Zusammenhang, aber vor allem verlangt die methodische Forderung ihr Recht, daß die buddhistische Mythologie in erster Linie aus den buddhistischen Ideen erklärt werde. So knüpft der Glanz, den Buddha ausstrahlt, an seine körperliche Schönheit, an die gelbliche Farbe seiner Haut an: das ist der rationalistische Teil der Erklärung; aber er ist das Sinnbild seiner geistigen Reinheit und des lichten Glanzes seiner Lehre, der die Finsternis der Unwissenheit verscheucht: das ist buddhistische Mythologie; dieser dem Buddha eigene Glanz wird mit dem Glanze der Sonne verglichen, den er aber übertrifft: darin spricht sich eine Beziehung zur alten Mythologie, aber auch ihre Überbietung aus. Ich trete also für den alten philologischen Grundsatz ein, daß jedes Werk zunächst aus sich selbst erklärt werden muß. Meine Bemerkungen richten sich nicht gegen die mythologische Erklärung an sich, sondern nur dagegen, daß nur die eine alte Mythologie schematisch zur Erklärung und zum Verständnis der neuen geistigen Bewegung herangezogen wird.

Was den Panbabylonismus anlangt, so hat dieser vor der Hand nur seine Schatten in den Buddhismus geworfen. P. JENSEN kündigt in seinem Buche „Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur" (Straßburg 1906) an, daß er dieses babylonische Epos auch in der Buddha-Sage aufzeigen werde. Er deutet S. 827 an, daß wir „in einem Teil der Buddha-Sage einen Absenker einer älteren und ursprünglicheren Form eines Teiles unsrer Jesus-Sage" besäßen. Wie er dies meint, ist noch nicht ohne weiteres klar, aber ich stehe diesem Versuche von vornherein skeptisch gegenüber. Jedenfalls bleibt auch ihm gegenüber die Forderung bestehen, daß man zuerst die buddhistische Entwickelung auf dem indischen Boden untersuchen und feststellen muß. Stößt man dabei auf unvermittelt auftretende, fremdartige Gestalten oder Gedanken, so mag man nach deren Ursprung in der Fremde suchen. Gewiß ist durch die Arbeiten der Assyriologen die Größe Babylons immer mehr vor unseren Augen emporgestiegen. Babylon wurde das Zentrum einer uralten Kultur von weitreichendem Einflusse. Alle

Völker, die mit dieser Kultur in Berührung kamen, können von ihr beeinflußt worden sein, nur ist es sehr schwer, dies wissenschaftlich sicher nachzuweisen. Die arischen Inder sind nach Indien erst eingewandert. So gut wie gemeinsam indogermanisches Eigentum in Sprache, Religion und Sitte und sonstigen Anschauungen, könnten sie auch aus den Zeiten ihrer Wanderung durch babylonisch beeinflußte Länder von daher Entlehntes oder dort Erlebtes mitgebracht haben. Die Flutsage, die Sternbilder könnten von daher stammen, vielleicht auch einiges in ihrem Priesterwesen. Aber die buddhistische Entwickelung setzt doch erst in Zeiten ein (im 6. Jahrh. v. Chr.), in denen jener Einfluß kaum noch denkbar ist. Für die Inder sind nach dem Westen zu iranische Stämme und das Reich der Perser die nächsten Nachbarn geworden. Beziehungen dahin oder von daher sind in Indien ohne Frage vorhanden, wenn sie auch immer noch nicht bestimmte Umrisse für uns gewonnen haben. Besonders rege kann der Verkehr auf keinen Fall gewesen sein. Ein gewaltiges Gebirge liegt dazwischen, nur der Kheiber-Paß führt nach Indien, das alte Einfallstor, durch das die Inder selbst nach Indien gekommen sind, und auch Alexander der Große dahin gezogen ist. Nun können ja die Ähnlichkeiten zwischen Sagen und Berichten verschiedener Völker so groß sein, daß alle allgemeinen Betrachtungen durch sie über den Haufen geworfen werden. Sehen wir uns daraufhin das Gilgamesch-Epos an, dessen Übersetzung JENSEN an den Anfang seines Werkes gestellt hat. Sofort in die Augen springend ist eine Ähnlichkeit mit der Buddha-Legende sicherlich nicht. Aber auch für die Stoffe des alten und neuen Testaments, die JENSEN von seinem Standpunkte aus bearbeitet hat, möchte ich den methodischen Einwand so formulieren: Wenn im allgemeinen feststände, daß das Gilgamesch-Epos in den Erzählungen der Bibel, immer und immer wieder wiederholt, drin steckt, und die Aufgabe gestellt worden wäre, dies im einzelnen nachzuweisen, dann würde JENSEN diese Aufgabe, trotz der vielfach vertauschten Rollen der Helden und großer Änderungen, in anerkennenswerter Weise gelöst haben. Nun ist aber jene Voraussetzung überhaupt erst zu beweisen, und da haben JENSENS Deutungen wenig überzeugende Kraft. Gewiß waren die Sumerier oder die Babylonier ein begabtes Volk, aber es hat auch noch andere begabte Völker gegeben, und es muß

diesen zugestanden werden, daß sie auch selbst etwas erlebt, auch selbst etwas erfunden und gestaltet haben können. Die Assyriologen scheinen von den panbabylonistischen Ideen mit unwiderstehlicher Gewalt gepackt zu sein. Die Frage, wie weit Babylon die Weltliteratur beeinflußt hat, ist aufgeworfen, sie muß beantwortet werden. Man muß darauf gefaßt sein, daß die Beantwortung starke Übertreibungen enthält. Denn, wir wiederholen, kein Fehler findet sich häufiger bei den Gelehrten als die Übertreibung eines an und für sich berechtigten Prinzips oder Gedankens. Wir können uns damit trösten, daß auch die Übertreibung ihren historischen Wert hat, sie löst die Reaktion aus und trägt, indem sie das Unwahrscheinliche erkennen läßt, zur Erkenntnis des Wahrscheinlichen bei. Gelehrte wie JENSEN, die mit solcher Überzeugung für eine doch immerhin wissenschaftliche Idee eintreten, erfüllen einen historischen Beruf, wenn sie auch anderen als Märtyrer für eine verfehlte Idee erscheinen mögen. Wie frühere Richtungen wird auch die panbabylonistische sich ausleben, und wird nur das übrig bleiben, was an ihr berechtigt ist. Jeder muß für seine Überzeugung eintreten. Keiner weiß im voraus, was von seinen Ideen auf die Dauer stichhaltig sein wird.

Was wir soeben für den Buddhismus in Anspruch genommen haben, müssen wir auch dem Christentume zubilligen. Zwischen Buddhismus und Christentum sind wirklich gewisse Ähnlichkeiten vorhanden, aber daraus folgt noch nicht ohne weiteres, daß auf einer Seite eine Entlehnung stattgefunden haben muß. Die Erklärung der Ähnlichkeiten ist ein wichtiges Problem der vergleichenden Religionsgeschichte. Aber ihr muß vorausgehen, daß man auf jeder der beiden Seiten die Entwickelung der Sache auf ihrem eigenen Boden, aus ihren eigenen Voraussetzungen und aus ihrem eigenen Milieu heraus, verfolgt und zu verstehen versucht hat. Die vergleichende Religionsgeschichte, Mythologie und Sagen- oder Märchenforschung sind moderne wissenschaftliche Bestrebungen, denen es noch sehr an Klarheit in den Grundlagen und in der Methode fehlt. Als vergleichende Wissenschaft ist ihnen die vergleichende Sprachwissenschaft vorausgegangen, aber in der Sicherheit der Methode und der Ergebnisse können sie mit dieser vorerst noch nicht in Wettbewerb treten. Die vergleichende Sprachwissenschaft ist enger umgrenzt und hat zur festen Grundlage



die Verwandtschaft der indogermanischen Sprachen, die sich bei der grammatischen und lexikalischen Analyse dieser Sprachen herausgestellt hat. Die Verwandtschaft zeigt sich in einem Grundstock von gleichgebauten grammatischen Formen und nach Lauten und Bedeutung ursprünglich gleichen Wortstämmen. Die im Munde der Menschen lebendige Sprache ist Veränderungen unterworfen. Im Laufe der Zeit voneinander getrennt, haben die indogermanischen Völker ihre Sprache in verschiedener Weise verändert, weiter entwickelt. So liegen uns die indogermanischen Sprachen als ebensoviele verschiedene Sprachen vor. Die exakte Untersuchung hat ergeben, daß die lautlichen Veränderungen auf bestimmt faßbaren Lautgesetzen beruhen. Auf diese Weise sind eine Menge Wörter und Formen der verschiedenen Sprachen trotz ihrer verschiedenen Lautung als im Grunde identisch erkannt worden. Anderweitige Verschiedenheiten der ursprünglich gleichen Sprachen haben sich zu einem großen Teile unter psychologischen Gesichtspunkten erklären lassen. Mit der Vergleichung geht hier die auf die Sprachgeschichte gerichtete Forschung Hand in Hand. In vielen einzelnen Fällen fehlt ein sicherer Anhalt für die Erklärung, den man vergeblich durch große Gelehrsamkeit zu ersetzen sucht, aber im großen und ganzen bürgt doch die feste Grundlage und die erkannte Gesetzmäßigkeit der Sprachentwickelung für die richtige Stellung der Probleme und für die Sicherheit der Resultate der Sprachwissenschaft.

Das Märchen, die Fabel, die Sage, die Legende und der Mythus[1]) können in gewissem Sinne auch zu den unmittelbaren Äußerungen des Volksgeistes gerechnet werden wie die Sprache. Auch hier finden wir bald den gleichen bald einen ähnlichen Stoff und Gedanken bei verschiedenen Völkern wieder. Man gelangt also auch hier zur vergleichenden Betrachtung, aber die Verhältnisse liegen hier weit weniger günstig. Nur für enger umgrenzte Gebiete

1) Über Märchen, Tierfabel, Sage und Mythus hat W. WUNDT auf der breiten Grundlage der allgemeinen Völkerkunde in seinem großen Werke „Völkerpsychologie" gehandelt, s. besonders II 1 S. 326ff., 527ff. Seine Kritik der bisherigen Richtungen auf diesen Gebieten ist treffend, und die im Aufbau seiner Theorie von ihm zur Geltung gebrachten psychologischen Gesichtspunkte werden auch in der Einzelforschung immer mehr zur Erkenntnis des Richtigen führen. Ich kann in meinen Untersuchungen nur eine weitere Bestätigung von WUNDT's Anschauungen finden, obwohl ich mich nicht mit Bewußtsein von ihnen habe leiten lassen.

könnte hier zur Erklärung des Gleichen oder Ähnlichen der gemeinsame Ursprung der verwandten Völker geltend gemacht werden. Der Himmelsgott, der Sturmgott und Sonnenmythen sind gewiß bei den indogermanischen Völkern aus der Urzeit der Gemeinschaft ererbte Vorstellungen. Aber gleiche oder ähnliche Mythen, Märchen, Fabeln sind auch bei nicht verwandten Völkern anzutreffen. Sie sind in erdrückender Masse vorhanden. Schon ein indischer Autor nannte im Anfang des 12. Jahrh. n. Chr. eine Sammlung solcher Erzählungen „das Meer der Ströme der Erzählungen" (Kathāsaritsāgara). Das Ende der Sammlungen ist noch nicht abzusehen, und doch wäre es sehr wichtig, daß zunächst einmal eine gewisse Ordnung in das bereits Gesammelte gebracht würde. In dieser Richtung hat unter anderem O. DÄHNHARDT's Werk „Natursagen" einen Anfang gemacht, dessen erster Band „Sagen zum alten Testament" betitelt ist. Hier ist nicht nur eine Gruppe von Sagen auf Grund ihres Inhalts zusammengefaßt, sondern ist auch darin, daß sie aus dem alten Testamente erwachsen sind, eine Grundlage gegeben, aus der sich ihre Gleichheit oder Ähnlichkeit wenigstens zum Teil erklärt. Allein in der Hauptsache beherrscht doch ein anderes Schlagwort die Fabel- und Märchenforschung, das Schlagwort der W a n d e r u n g der Sagen. Daß eine nicht allzu große Zahl von Fabeln, die in Indien ihren Ursprung haben, von da aus ihren Weg bis in die Länder und Sprachen Europas gefunden hat, ist eine namentlich seit TH. BENFEY's Einleitung zu seiner Übersetzung des Pañcatantra allgemein anerkannte Tatsache. Diese Erklärung der Gleichheit oder Ähnlichkeit erhält nicht zum wenigsten dadurch eine wirklich wissenschaftliche Stütze, daß die literarische Vermittelung nachgewiesen werden kann, wobei BENFEY's Resultate in neuerer Zeit durch J. HERTEL's Untersuchungen über das Pañcatantra in einigen Punkten modifiziert worden sind. Um noch mehr zum Bewußtsein zu bringen, auf wie verschiedenen Bahnen sich die vergleichend genannten Disziplinen bisher bewegen, sei bemerkt, daß der gewanderten Sage im Bereiche der Sprachwissenschaft das Lehnwort entspricht.

Der unbestreitbare Erfolg, den der Gesichtspunkt der Wanderung für eine gewisse Gruppe von Fabeln in der Märchenforschung gehabt hat, ist der Anlaß zu einer starken Übertreibung dieses Prinzips geworden. So hat A. WEBER in seiner Abhandlung



„Über das Rāmāyaṇa“ (Berlin 1870) den Raub der Sītā und den Kampf vor Lankā als homerischen Ursprungs angesehen. Aber besonders in der neueren Zeit ist eine umfangreiche Literatur mit ähnlichen Tendenzen entstanden. Ohne genügende Begründung werden einige wenige Hauptsagen als original und als die Originale von so und soviel anderen Sagen angesprochen, die über die ganze Welt zerstreut sein können. Zu der Zusammenstellung genügt schon eine sehr entfernte oder eine nur partielle Ähnlichkeit in den handelnden Personen und in den Motiven. Starke Verschiedenheiten werden zwar nicht übersehen, aber als sekundär und belanglos angesehen gegenüber dem selbstverständlichen Prinzipe. Als eine solche Hauptsage lernten wir schon oben S. 202ff. das Gilgamesch-Epos kennen. Es ist die von den Assyriologen präsentierte Hauptsage. Der Panbabylonismus ist nur die assyriologische Spielart der im Vorangehenden skizzierten allgemeinen Tendenz der Zeit. Eine andere solche Hauptsage ist die Kyrossage. Einer Schrift von H. LESSMANN „Die Kyrossage in Europa“ (Charlottenburg 1906) entnehme ich, daß die Kyrossage nicht nur in der Sage von Romulus und Remus, sondern auch in der irischen Lugsage, ja sogar in der Hamlet- und in der Genovefa-Sage enthalten sei! Der wissenschaftliche Wert dieser kühnen Streifzüge ist zunächst nur darin zu sehen, daß die Sagen, die in ihrem ganzen Inhalt oder in einzelnen Charakteren und Motiven Vergleichbares enthalten, zusammengebracht werden. Ein zweckmäßiges Verfahren ist, daß die wichtigeren Charaktere und Motive mit kurzen Stichwörtern bezeichnet werden. So finden sich z. B. auf S. 14 der erwähnten Schrift die Stichwörter Kyklops, Weissagung, Erbtochter, Turm, Aufwachsen in Unkenntnis, drei Schmiedebrüder, Wunderkuh, Schwerterprobe, usw. Schon die Betrachtung dieser Stichwörter wird vielleicht zu einer Korrektur der jetzt herrschenden Anschauungen führen, indem man nämlich sehen wird, daß sich alles das in ihnen wiederspiegelt, was die Menschen zu verschiedenen Zeiten und zu allen Zeiten als interessante Verhältnisse oder Geschehnisse betrachtet haben, zu erzählen und zu hören liebten.

Es soll durchaus nicht in Abrede gestellt werden, daß ganze Sagen und Märchen von Volk zu Volk gewandert sein können, aber es ist nicht richtig, aus bloßer aprioristischer Voreingenommenheit ausschließlich mit diesem Prinzipe zu wirtschaften. Auch die

andere Möglichkeit ist zu bedenken, daß die in Natur und Menschenleben überall sich wiederholenden ähnlichen Geschehnisse, Erfahrungen und Neigungen der Menschen auch überall zu ähnlichen Erzählungen haben gestaltet werden können. Die Kyrossage hat ohne Zweifel große Ähnlichkeit mit der Sage von Romulus und Remus, auch mit der indischen Kaṃsasage. Es fehlt aber meines Wissens jeder Anhalt dafür, daß sie sich als solche formuliert nach so verschiedenen Seiten verbreitet hat. Könnte man an den Namen eine sichere Spur des Ursprungs entdecken, dann wäre ein sicheres Kriterium für den Ausgang und die Wanderung von dem einen Orte aus vorhanden. Aber die Namen sind in den erwähnten Sagen gänzlich verschieden. Daß aber die einzelnen Motive von Volk zu Volk gewandert, oder wie eine Ware importiert worden wären, und immer nur ein Volk der Produzent gewesen sein sollte, ist nicht ohne weiteres begreiflich und glaubhaft. Man muß sich die Vorgänge, die sich zum größten Teil der exakten Beobachtung entziehen und auf die nur hier und da durch einzelne Tatsachen ein Schlaglicht fällt, viel komplizierter denken.

Den Grundstock der Mythen, Sagen, Märchen muß bei jedem Volke das Selbsterlebte und Selbstempfundene gebildet haben. Nun sind aber überall Himmel und Erde, Sonne und Mond, die Sterne, Sturm und Regen, die Tiere, die fünf Sinne des Menschen, sein Denkvermögen, sein Empfinden und Verlangen, die Vorgänge im gewöhnlichen Leben des Einzelnen und des ganzen Volkes bei allem Wechsel und aller Verschiedenheit doch auch wieder dieselben. Daher kann bei allen Völkern das Selbsterlebte und Selbstempfundene in Mythus, Sage und Märchen dieselben oder ähnliche Formen annehmen, wenn auch mit mannigfachen Variationen im einzelnen.[1])

---

1) Ich kann mir nicht versagen, hier einen längeren Satz W. WUNDT's anzuführen, Völkerpsych. II 1, S. 571: „Wenn es etwas gibt, was die Anthropologie als feststehende Tatsache erwiesen hat, so ist es in der Tat dies, daß die Eigenschaften der menschlichen Phantasie, und daß die Gefühle und Affekte, die das Wirken der Phantasie beeinflussen, bei den Menschen aller Zonen und Länder in den wesentlichsten Zügen übereinstimmen, und daß es daher keiner alle Grenzen möglicher Nachweisung weit überschreitenden Wanderhypothese bedarf, um die Ähnlichkeit gewisser mythologischer Grundvorstellungen zu erklären, während doch die dabei niemals fehlenden Unterschiede der Phantasiegebilde in ihrer Abhängigkeit von Naturumgebung, Rasse und Kultur vielfach direkt auf einen autochthonen Ursprung



Allerdings kommt dazu auch der Austausch durch den Völkerverkehr, der keineswegs in Abrede gestellt werden soll. Wir können hier nicht näher darauf eingehen, wer den Verkehr der Völker im Altertume vermittelt hat. Im Vordergrunde stehen für alle Zeiten der Kaufmann, der Gesandte, der Reisende, der Dolmetscher und Übersetzer, die erobernden Heere. Am stärksten wird er wohl durch die Weltreiche gefördert worden sein, die sich im Altertum bis an den Indus und darüber hinaus erstreckt haben, wenn sie auch wieder zerfallen sind. Wie die Römer in den Göttern der Gallier ihre eigenen Götter wiederzuerkennen glaubten und sie mit ihren Namen Mercurius, Mars, Jupiter benannten, wie Megasthenes in Indien den Herakles wiederfand, so kann überall und zu allen Zeiten das eine Volk in den Mythen und Sagen des andern seine eigenen Mythen und Sagen wiedererkannt haben. Unter den Menschen kehren überall dieselben Charaktere wieder und die aus ihnen sich ergebenden Verwickelungen. Da Könige nnd Despoten besonders in alter Zeit die wichtigsten Persönlichkeiten waren, da die Vorgänge in ihren Familien bis in die neuesten Zeiten herein ähnliche Züge aufweisen, so konnten sich sehr wohl bei den verschiedensten Völkern typische Geschichten verwandten Inhalts herausbilden. Der Völkerverkehr mußte bei näherer Bekanntschaft dazu führen, daß die ähnlichen Geschichten miteinander verglichen wurden, und es kann dabei auch die eine nach der andern umgestaltet oder durch einen einzelnen Zug der andern bereichert worden sein. Auf diese Weise ist auch eine Übertragung einzelner Motive denkbar.[1]) Alles, was

---

hinweisen. Daß es dabei außerdem an Wanderungen einzelner Motive in weiterem oder engerem Umfang nicht gefehlt hat, bringt aber hier, ebenso wie bei der Wanderung der mit den Mythen nahe zusammenhängenden Märchen- und Fabelstoffe, die enge Beziehung mit sich, in der die Anlage zu eigener Produktion und die Neigung zur Aufnahme zugeführten Gutes zueinander stehen.“ Schon zuvor S. 342 hatte er jene einseitigste Form der Wanderungshypothese, nach der alle Mythenstoffe von einem einzigen Zentrum ausgegangen seien, für „absolut unhaltbar“ erklärt. Auch R. ANDREE, Ethnologische Parallelen S. III, hat sich in ähnlicher Weise für das unabhängige Entstehen übereinstimmender Vorstellungen und Sitten erklärt, wie ich O. DÄHNHARDT's Beiträgen zur vergleichenden Sagen- und Märchenforschung S. 1 entnehme (Bericht der Thomasschule in Leipzig 1907/8).

1) Was die anderweitige Verwendung von einzelnen Motiven anlangt, so kann Ähnliches geschehen sein wie auf dem Gebiete der Eigennamen. E. SCHRÖDER hat in einer akademischen Festrede vom 5. Juni 1907 über „Die deutschen Personennamen“

nicht literat geworden oder in der neueren Zeit aus dem Munde des Volkes aufgezeichnet worden ist, ruhet still und stumm im Schoße der Vergangenheit. Aber aus diesem Meere, dessen Wellen unberechenbar vom äußersten Osten bis zum äußersten Westen und zurück gegangen sind, können in schon längst literat gewordenen und in neuerdings aufgezeichneten Sagen an den verschiedensten Stellen dieselben oder ähnliche Züge auftauchen, ohne daß der heutige Gelehrte in der Lage ist, den Ort ihres ersten Ursprungs mit Sicherheit anzugeben.

In gewissem Sinne gibt es doch auch für die vergleichende Sagen-, Märchen- und Mythenkunde eine, allerdings sehr breite und allgemeine Grundlage, nämlich einerseits die Verwandtschaft aller Völker in ihrer geistigen Organisation zunächst abgesehen von der Sprache, andrerseits die Gleichheit im Wechsel der Naturerscheinungen und der menschlichen Erlebnisse. In diesen letzteren sind die Wurzeln, ist der Stoff der Mythen und Sagen gegeben, während in jener Gleichheit des menschlichen Organismus die verwandte Formengebung begründet ist. Verfolgt man diese einfachen Gedanken weiter, so ergeben sich nicht nur naturgemäße Gesichtspunkte für die Einteilung der Masse der Erzählungen, sondern werden wir uns auch über die Ziele der Mythen- und Märchenforschung klarer, also über das, was wir aus ihr lernen wollen. Auch die aus der Fremde aufgenommenen Erzählungen finden im Rahmen des Volkstums ihre Stätte. Sie sind wie gesagt den Lehnwörtern in der Sprache vergleichbar. Und wie es Mischsprachen gibt und Sprachen, in denen der eigene Kern fast erstickt ist von den Lehnwörtern, so gibt es auch ähnliche Erscheinungen im Reiche der Mythen, Sagen und Märchen, in mannigfacher Abstufung und Kombination.

Um für dunkle Gebiete Anschauungen zu gewinnen, muß man bekannte Vorgänge verwandter Art noch mehr beobachten. Dazu gehört die Art und Weise, wie die griechisch-römischen und die christlichen Stoffe den Völkern zugeführt und von diesen auf-

---

S. 10 hervorgehoben, daß die Bestandteile der ältesten zusammengesetzten Namen schon frühzeitig in sehr freier Kombination zur Neuschöpfung von Namen verwendet worden sind: aus den alten Namen *Hildibrand* und *Gêrthrûd* seien entstanden *Thrûdgêr*, *Hildigêr*, *Brandgêr*, *Gêrbrand*, *Thrûdbrand*, *Brandhild*, *Gêrhild*, *Hildithrûd*, *Thrûdhild*, *Brandthrûd*.



genommen worden sind. Das literarische Merkmal ist die mehr oder weniger freie Bearbeitung und Übersetzung bestimmter Werke, ich denke an das Excidium Trojae, die Alexandersage, die Evangelien im Heliand und in Otfrid's Evangelienharmonie u. a. m. Eine Folge- oder Begleiterscheinung solcher Übersetzungen ist die Auflösung der Stoffe im Volke. Niemand hat die Pflicht, das Ganze auswendig zu lernen, aber viele merken sich einzelne Stücke, einzelne Züge. Ein indisches Werk, das durch Übersetzungen von Volk zu Volke gewandert ist, ist das Pancatantra.

Dies führt uns zurück zum Buddhismus, zu der buddhisierenden Tendenz unserer Zeit. Es ist eine große Bereitwilligkeit vorhanden, die Ähnlichkeiten, die zwischen Buddhismus und Christentum bestehen, daraus zu erklären, daß buddhistische Stoffe und Vorstellungen schon frühe in die christlichen Kreise eingedrungen seien. Von einem bestimmten buddhistischen Werke, das schon im ersten Jahrhundert n. Chr. in Übersetzungen bis nach Galiläa gekommen wäre, ist nichts bekannt. Auch davon wissen wir nichts, daß einzelne Buddhisten auf weite Missionsreisen gegangen wären. Alles hat seine Zeit gehabt, so auch die Ausbreitung des Buddhismus außerhalb Indiens. Es mag sein, daß schon im Jahre 221 v. Chr. ein Śramaṇa nach China gekommen ist, ob mit buddhistischen Büchern, ist schon die Frage.[1]) Jedenfalls hat er nicht viel Erfolg gehabt. Denn der Bericht über den Traum des chinesischen Kaisers Ming Ti im Jahre 60 n. Chr. und über die Folgen desselben macht nicht den Eindruck, als ob Buddha vor der Zeit dieses Kaisers in China schon sehr bekannt gewesen wäre. Die Chinesen ergreifen die Initiative. Die vom Kaiser ausgeschickten Beamten kehren mit zwei indischen Śramaṇas und mit Büchern zurück.[2]) Es beginnt die Zeit der Übersetzung der buddhistischen Werke ins Chinesische, bei der indische und chinesische Gelehrte sich gegenseitig unterstützt haben. Das ganze Tripiṭaka ist, ins Chinesische übersetzt, noch heute in China erhalten. Für den chinesischen Kaiser Ming Ti lag das Land Buddha's im Westen. Seine Gesandten werden in derselben Richtung vom Hoang-ho her um Tibet herum über Khotan, Udyāna, Gandhāra,

1) Vgl. S. BEAL, Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China (London 1882) S. 1 ff.

2) BEAL S. 3.

Kaschmir nach Indien gereist sein, in der später auch die chinesischen Pilger Fa-hien im 4. Jahrhundert und Hiuen-Thsang im 7. Jahrhundert gewandert sind. Es ist dieselbe Straße des Buddhismus, auf der die Forschungsreisenden der neuesten Zeit die vom Sande bedeckten buddhistischen Klöster ausgegraben und dort Handschriften buddhistischer Texte gefunden haben. Das ist ein bezeugter Weg der Ausbreitung des Buddhismus. Auch das Kabultal entlang hat der Buddhismus seinen Weg gefunden. Es ist dies für die Zeit des Kaniṣka wahrscheinlich. Hiuen-Thsang bezeugt es für das nordöstliche Afghanistan. Aber daß buddhistische Klöster bis in die iranischen Gebiete vorgeschoben worden wären, davon wissen wir nichts.

Der erste, der in Aufsehen erregender Weise den Buddhismus in den Evangelien suchte und fand, war der theologische Philosoph R. Seydel. Sein Buch „Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre" (Leipzig 1882) ist bekannt. Ihm folgte bald eine „erneute Prüfung", die kleinere Schrift „Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien" (Leipzig 1884), die nach seinem Tode in 2. Auflage erschienen ist, besorgt von seinem Sohne M. Seydel (Weimar 1897). Mag man über Seydel's Standpunkt und Verfahren denken wie man will, Seydel hat jedenfalls das Verdienst, den ganzen Stoff, der für die Vergleichung in Betracht kommen könnte, geordnet zusammengestellt zu haben. Daß er in der Identifizierung des Guten zuviel getan hat, teilt er mit anderen verdienten Männern.

In derselben Richtung, wenn auch mit viel mehr Vorsicht, bewegt sich die Schrift von G. A. van den Bergh van Eysinga „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen" (Göttingen 1904), die über die Literatur dieser Frage orientiert und mit Geschick alles das hervorhebt, was für die Annahme des buddhistischen Einflusses zu sprechen scheint. Auch ich bin der Ansicht, daß das Christentum nicht isoliert behandelt werden soll. Durch ein in diesem Sinne zustimmendes, vielleicht noch etwas weiter gehendes Nachwort von E. Kuhn ist das Gewicht dieser Schrift noch verstärkt worden. In ähnlicher Weise hat sich dem religionsgeschichtlichen Forscher eine orientalistische Autorität zugesellt in dem Buche „Buddhist & Christian Gospels" von dem Amerikaner Albert J. Edmunds, Third and complete edition, herausgegeben

„with Parallels and Notes from the Chinese Buddhist Tripiṭaka“ von dem Japaner M. ANESAKI, Tōkyō 1905. Auf das letztere Buch bezieht sich die sehr beachtenswerte Abhandlung von L. DE LA VALLÉE POUSSIN „Le Bouddhisme et les Évangiles Canoniques à propos d'une publication récente“, in der „Revue Biblique“, Juillet 1906. Mit dieser Kritik bin ich in vieler Beziehung einverstanden. War schon VAN DEN BERGH VAN EYSINGA vorsichtiger als SEYDEL, so gilt dies noch mehr von EDMUNDS, wie auch DE LA VALLÉE POUSSIN anerkennt. EDMUNDS und ANESAKI plädieren etwas weniger für ihre These, sondern überlassen es mehr dem Leser, sich selbst ein Urteil zu bilden, indem sie den vollen Wortlaut der vergleichbaren Stellen in englischer Übersetzung hintereinander geben.[1]) Schon SEYDEL und noch mehr seine Nachfolger haben die Möglichkeit des buddhistischen Einflusses in den Evangelien dadurch zu stützen versucht, daß sie ein Bild von den Beziehungen Indiens zur übrigen Welt und von der Ausbreitung des Buddhismus entworfen haben. Auch haben sie nach Kriterien gesucht, an denen man die Entlehnung erkennen könne.

Als solche Kriterien hat SEYDEL zwei Punkte aufgestellt, die VAN DEN BERGH VAN EYSINGA in seiner Schrift S. 13 billigt:

„1. Die Auffindung von Übereinstimmungen legt den Gedanken an eine Entlehnung nahe, wenn der gemeinsame Zug auf einer der beiden Seiten unerklärlich, auf der andern dagegen ganz passend erscheint.“

„2. Die scheinbar zufällige Übereinstimmung unbedeutender Einzelheiten und ihr wiederholtes Vorkommen hat große Bedeutung für die Frage der Entlehnung.“

Beiden Punkten kann man im allgemeinen zustimmen, aber bei beiden ist dem subjektiven Ermessen ein weiter Spielraum gelassen. Die Versuchungsgeschichte und die Geschichte von Simeon (keine von beiden übrigens zu den Fundamenten der Religion gehörig) sind jedenfalls die Geschichten, die am ehesten für die Annahme buddhistischen Einflusses in Betracht kämen. Nach meiner Ansicht enthalten sie aber nichts, was nicht aus dem Milieu, in

1) Von besonderem wissenschaftlichen Werte ist, wenn auch nach anderer Seite hin, daß ANESAKI die chinesische Version des Tripiṭaka in englischer Übersetzung mitteilt. Die Wiedergabe der Stelle aus dem Assalāyanasutta S. 53, die wir oben S. 17 ff. behandelt haben, muß auf Mißverständnis beruhen.

dem das Christentum entstanden ist, ohne den Buddhismus, erklärt werden könnte.[1]) Die Geschichte von Simeon ist sogar auf der christlichen Seite leichter verständlich als die Geschichte des Asita auf der indischen.[2])

Auch mit den anderweitigen methodologischen Grundsätzen bei VAN DEN BERGH VAN EYSINGA S. 15 kann man an und für sich nur einverstanden sein. Er sagt, S. 15, „daß viele der früher beigebrachten Parallelen aller Beweiskraft entbehren, weil sie sich erklären lassen a) aus der Gleichheit der Umstände, unter denen sie beiderseits entstanden, und b) aus der gleichen Phase religiöser Entwicklung der Christen und Buddhisten, ja manchmal sogar c) aus allgemein menschlichen Gründen". Mancher wird mit mir der Ansicht sein, daß diese Sätze sehr wohl auch bei den Ähnlichkeiten Anwendung finden können, die er durch die Annahme der Entlehnung erklären möchte. Von einigen der von SEYDEL aufgestellten Ähnlichkeiten wäre übrigens noch zu sagen, daß sie überhaupt keine sind, es sei nur an den „Feigenbaum" erinnert („Das Evangelium von Jesu" S. 168).[3])

EDMUNDS hat sich weniger mit der Aufstellung von methodologischen Grundsätzen befaßt. Seine Einleitung hat vorwiegend historischen Charakter, ihr wertvollster Teil führt die Überschrift „The Possibility of Connection between Christianity and Buddhism", S. 23—52. Eine Fülle von Angaben über Beziehungen Indiens zu den westlichen Ländern ist hier aus der großen Weltliteratur zusammengetragen. Aber es sind doch fast lauter einzelne Notizen, in denen sehr wenig Kunde von dem geistigen Leben Indiens enthalten ist. Zu einem Werke wie den Indica des Megasthenes hat sich nicht gleich wieder Gelegenheit gefunden. Sicher wissen wir dann nur, daß die indische Literatur durch Übersetzungen außerhalb Indiens bekannt und wirksam geworden ist, im besondern die buddhistische Literatur vom 1. Jahrh. n. Chr. an durch Übersetzungen ins Chinesische, vom 7. Jahrh. n. Chr. an durch Übersetzungen ins Tibetische, ferner eine Form des Pañcatantra nach

1) Über die Versuchungsgeschichte s. weiter unten S. 217.

2) Daher hat FAUSBÖLL in seiner Ausgabe des Suttanipāta S. VI umgekehrt in der buddhistischen Geschichte christlichen Einfluß erblicken wollen.

3) Über Kriterien der Entlehnung vgl. noch L. DE LA VALLÉE POUSSIN S. 6 ff. der oben S. 213 erwähnten Schrift, wo er auch ein Beispiel der Behandlung gibt.

dem Westen zu im 6. Jahrh. n. Chr. durch Übersetzung ins Pehlevī, von da ins Syrische und Arabische und von da weiter in andere Sprachen. Wenn man die von Edmunds miteinander verglichenen Stellen der Evangelien und des Tripiṭaka unter dem Gesichtspunkte der Entlehnung betrachtet, kommt man kaum über die Annahme herum, daß die in Betracht kommenden Teile des Tripiṭaka dem christlichen Verfasser irgendwie in einer ihm verständlichen Übersetzung zugänglich gewesen seien. Oder man müßte annehmen, daß die ganze geistige Atmosphäre der ersten christlichen Zeiten von buddhistischen Ideen geradezu erfüllt gewesen sei. Keines von beiden ist erwiesen oder wahrscheinlich.

Edmunds schränkt mit Vorsicht das Gebiet der Entlehnungen ein. Er gesteht dem Christentum in den Grundzügen seinen selbständigen Ursprung zu, sieht aber von den Evangelien namentlich das Evangelium des Lukas als des Buddhismus verdächtig an. So sagt er S. VIII der Vorrede: „The Epistles of Paul, the Gospel of Mark, and the Logia-Source are dependent for their primary inspiration upon the life and deeds of Jesus, and secondly upon the Old Testament oracles, the current beliefs of the times, as embodied in works like Enoch; and the personal convictions of earnest men like Paul, Peter and Matthew. But when we come to late documents, such as Luke, John, and the canonical First Gospel, other influences have crept in. This is now admitted by all historical critics, and the most that I advance in this direction is the possibility of the Gentile Gospel of Luke, in certain traits extraneous to the Synoptical narrative, having been tinged by the Gotamist Epic.“ Dieses „Gotamist Epic“ ist eben eine fragliche Größe. Aber die zwei- oder dreifache Abstufung, die Edmunds hier aufstellt, mag in mancher Hinsicht ihre Berechtigung haben. Auf der ersten Stufe stehen ernste, im höchsten Grade religiös gestimmte Männer, die ganz erfüllt sind von dem einen Jesus Christus. Sie glauben an Jesus Christus und seine Lehre um ihres eigenen Seelenheiles willen und wollen das Heil auch anderen verkünden. Es ist psychologisch geradezu undenkbar, daß sie in diese ihre Verkündigung fremde Gedanken und fremden Stoff, Dinge, die sich auf Buddha bezogen haben, aufgenommen hätten. Bei religiösen Glaubenssachen herrscht nicht dieselbe leichte Empfänglichkeit, wie bei dem Lusus ingenii des Märchens. Gewiß sind von den

Völkern auch fremde religiöse Anschauungen und fremde Götter aufgenommen worden, es sei nur an den Mithrasdienst erinnert, an den Altar in Athen mit der Aufschrift „Dem unbekannten Gotte“, an die spätrömische Religion. Aber das waren Zeiten, in denen sich der alte Glaube überlebt hatte und nicht mehr befriedigte. Eine aus Selbsterlebtem und aus der innersten Überzeugung ihrer ersten Bekenner quellende Religion hat an ihrem eigenen Glaubensinhalte genug und läßt sich nicht von außen beeinflussen. Selbst der Koran widerspricht dem nicht, wenn man von Mohammed's bewußt eklektischem Verfahren ausgeht.

Auch wenn wir auf Edmunds' zweiter Stufe an die poetische Ausschmückung denken, an das Mythische und Legendarische in den Evangelien, ist es psychologisch unwahrscheinlich, daß ihre Verfasser auf Jesus übertragen hätten, wovon sie wußten, daß es in bezug auf Buddha erzählt worden war. Solche bewußte Übertragung ist wenig glaubhaft. Man wird noch weniger annehmen wollen, daß die Evangelisten und Apostel Jesus aus Versehen mit Buddha verwechselt hätten. Dann bleibt nur übrig, daß sie auch das, was die wissenschaftliche Forschung nicht als wirkliche Vorgänge gelten lassen will, aus ihrem Glauben heraus erzählt haben, für den allerdings auch das mit bestimmend sein mußte, was in ihrer Bildung von den allgemein verbreiteten Anschauungen ihrer Zeit enthalten war. Darunter kann sich sehr Verschiedenes befunden haben, philosophische Gedanken, Sagen und Legenden, religiöse Forderungen u. a. m. Das Christentum trat in die Welt und mußte zur Welt auch in ihrer Sprache reden. Sowie die Verehrung zur poetischen Verherrlichung wurde, mußte sie sich der menschlichen Mittel bedienen, die dazu vorhanden waren und schon zu ähnlichen Zwecken gedient hatten.

Es ist sehr unwahrscheinlich, daß die altchristlichen Autoren direkt aus buddhistischen Quellen schöpfend zum Teil unter Anlehnung an deren Wortlaut diesen fremden Stoff in ihre Darstellung herübergenommen hätten. Was geschehen ist, kann vielleicht dahin formuliert werden, daß auch Ideen und Stoffe, die in den philosophischen Anschauungen der Zeit und in anderen Religionen ihren Ursprung haben und in Umlauf gekommen waren, den christlichen Ideen dienstbar gemacht worden sind. Selbst in der Joasaph-Legende hat der Buddhismus nicht das Christentum

beeinflußt, sondern hat sich das Christentum die Buddha-Legende dienstbar gemacht. Gesetzt den Fall, der buddhistische Māra wäre es, der in dem Diabolos oder Satanas der Versuchung Christi auftauchte, so wäre auch hier zu sagen, daß die dichtende Phantasie der christlichen Kreise sich diese mythische Gestalt für ihre Darstellung dienstbar gemacht hat. Der Satanas erscheint noch an einer anderen entscheidenden Stelle im Leben Jesu: er fuhr in den Judas, der Jesum verriet (Luc. XXII 3, Joh. XIII 27). Man darf den Satan der Versuchungsgeschichte nicht vom Satan dieser und anderer Stellen des Neuen Testamentes trennen und auf ein besonderes Muster zurückführen. Der Satan ist durchaus nicht auf die eine Versuchungsgeschichte beschränkt, er erweist sich als eine zum Glauben oder mindestens zur bildlichen Sprache der ersten Christen gehörige Wesenheit. Der böse Geist war schon vor Buddha eine mythische Gestalt der orientalischen Religionen und gehörte zu den volkstümlichen, allgemein verbreiteten Vorstellungen. Als Zoroaster das höchste Wissen von Ormazd erlangt hatte und unter die Menschen zurückkehrte, erlitt er von Anra Mainyu einen ähnlichen Angriff, s. W. JACKSON, Zoroaster S. 51.[1])

Selbst wenn es nun aber wahrscheinlich gemacht werden könnte, daß gewisse legendarische Züge und Aussprüche in den Evangelien irgendwie aus dem Buddhismus stammten, so würde doch das Christentum durch solche Zutaten in seinem Kerne kaum berührt werden. Denn in vielen inneren und äußeren Hauptzügen bleibt es grundverschieden vom Buddhismus. Buddha ist aus fürstlichem Geschlechte, Jesus ist eines armen Zimmermanns Sohn. Māyā stirbt wenige Tage nach der Geburt ihres Sohnes, Maria steht noch am Kreuze Christi. Buddha wird über 80 Jahre alt, Christus beschließt sein Leben mit 32 Jahren. Buddha findet weit-

1) Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Zoroaster um 600 v. Chr. gelebt, vgl. JACKSON's eingehende Erörterung, Zoroaster S. 150ff. Was die christliche Versuchungsgeschichte anlangt, so könnte ich dem zustimmen, was JOH. WEISS, Die Schriften des Neuen Testaments I (1906) S. 231 ausführt. Nach H. GUNKEL ist „der Stoff ursprünglich ein Götterkampf um die Weltherrschaft" gewesen; die neutestamentliche Erzählung habe ihren eigentlichen Wert „durch die Gedanken, die die älteste Gemeinde darein getragen hat: den Verzicht auf die zauberischen Wunder, die den Messias beglaubigen sollen", a. a. O. (s. oben S. 196) S. 70, 71. Auch GUNKEL scheint für die Versuchungsgeschichte nicht Entlehnung speziell aus dem Buddhismus anzunehmen.

hin großen Anklang, bei Volk und Fürsten, bei Brahmanen und einfachen Leuten; Christus steht einer wankelmütigen Menge gegenüber und wird von den Herrschenden verfolgt. Buddha stirbt an den Folgen einer unverdaulichen Speise, Christus wird zum Tode verurteilt und ans Kreuz geschlagen. Buddha's Höhe ist die Erkenntnis der Wahrheit, Christi Höhe ist sein Tod am Kreuze. Buddha kennt kein höchstes göttliches Wesen, Christus verkündet den Gott der Liebe und des Erbarmens, zu dem er das Vaterunser gebetet hat. Buddha lehrt die Erlösung vom Dasein, Christus die Erlösung von der Sünde. Buddha ist ein Philosoph, der das Karma, das unerbittliche Gesetz von Ursache und Wirkung zur Grundlage seiner Lehre gemacht hat; Christus faßt den Menschen bei seiner unmittelbaren Religiosität und verweist ihn auf die Gnade Gottes. Für Buddha stehen gute Tat und böse Tat insofern auf gleicher Stufe, als beide zu einem neuen Dasein führen, und nur die quietistische Beschaulichkeit erlösend wirkt; Christus vertieft den Gegensatz von Gut und Böse und lehrt nicht, daß die Tätigkeit im Leben an sich dem Heile des Menschen hinderlich sei. Für Buddha ist die Liebe eine hohe Tugend, aber hält auch sie noch im Daseinswechsel fest; nach der Lehre Christi ist die Liebe die höchste Tugend.[1]) Von der buddhistischen Gemeinde sind die schweren Sünder ausgeschlossen, Christus hatte auch für den reuigen Mörder am Kreuze ein Wort der Verheißung (wenigstens nach Luc. XXIII 43).[2])

Neben diesen Gegensätzen erscheinen nun gewisse Ähnlichkeiten, ja auch innerhalb der Gegensätze tauchen verwandte Gedanken auf. Wo solche Verhältnisse obwalten, da scheint mir eben nicht Abhängigkeit der einen Seite von der andern, sondern Parallelismus der Entwickelung vorzuliegen.

Dieses Verhältnis von Verschiedenheit und Ähnlichkeit zeigt sich schon in der literarischen Form der Überlieferung. Nichts scheint verschiedener zu sein, als die vier Evangelien, und auf der andern Seite die in verschiedenen Werken überlieferten drei Stücke einer Lebensbeschreibung Buddha's. Und doch werden wir

---

1) Vgl. H. OLDENBERG, Der Buddhismus und die christliche Liebe, Deutsche Rundschau, März 1908.

2) Vgl. hiermit das, was Buddha am Ende des Sāmaññaphalasutta (Dīgha I S. 86) über Ajātasattu sagt, der mit dem Morde seines Vaters belastet ist.

gerade durch diese Zerstückelung auf eine gewisse innere Ähnlichkeit des Aufbaus der Lebensbeschreibungen aufmerksam, die auf beiden Seiten denselben Stempel der Natürlichkeit und Unabhängigkeit trägt. Ein erstes altes Stück im Anfang des Mahāvagga beginnt mit Buddha's Erleuchtung, seiner ersten Predigt, der Gewinnung der ersten Jünger und Anhänger. Dem entspricht der Anfang der Evangelien des Marcus und des Johannes. Auf beiden Seiten fehlt hier die Geschichte der Geburt und der Kindheit. Ein zweites Hauptstück behandelt in geschlossenem Zusammenhange die letzten Tage des Lebens bis zum Tode des Meisters. Der Bericht über Buddha's Tod ist in dem besonderen Mahāparinibbānasutta überliefert. Es ist nur natürlich, daß auf beiden Seiten das Gedächtnis an diese letzten Dinge besonders lebendig blieb, auch wenn sich an Buddha's Tod nicht soviel Bedeutsames anknüpft als an Christi Tod. Es ist weiter nur natürlich, daß die Geburt und die Zeit bis zum öffentlichen Auftreten und dessen unmittelbarer Vorbereitung anfangs nicht dasselbe Interesse und dieselbe getreue Überlieferung gefunden haben. Damit wird zusammenhängen, daß weder das Marcus- noch das Johannes-Evangelium diesen Teil von Jesu Leben erzählen, und daß die Erzählung bei Matthäus und Lukas zum Teil einen legendarischen Charakter hat. Im buddhistischen Kanon haben wir eingehend (oben S. 105 ff.) zwei Sutten kennen gelernt, die von der Geburt Buddha's handeln, aber es geschieht dies in einem ganz anderen Tone als sonst in den anderen Schriften von seiner Person gesprochen wird. Die Anschauungen gehören einem späteren Stadium der religiösen Entwickelung an, sie sind dogmatisierend, der Bodhisattva ist kein gewöhnliches Menschenkind, seine Geburt ist märchenhaft ausgeschmückt, mit mythologischen Zutaten. In den nachkanonischen Werken klingt dieser Ton fort, doch geben sie eine ausführliche Erzählung, in die auch einzelne Angaben alter mündlicher Tradition Aufnahme gefunden haben mögen. Die christliche und die buddhistische Überlieferung stimmen endlich in natürlicher Weise auch darin überein, daß es für die öffentliche Lehrtätigkeit keine annalistisch geordneten Berichte gibt, als wären Protokolle geführt worden. Das Auftreten und Lehren Christi wird in lose aneinander gereihten Erzählungen geschildert. Ihnen entsprechen in erster Linie die Sutten des Dīgha- und Majjhima-Nikāya mit ihren Rahmen-

erzählungen. Wenn diese in soviel größerer Zahl vorhanden sind, so hängt dies zum Teil damit zusammen, daß Christus nur wenige Jahre, Buddha dagegen ein halbes Jahrhundert lang gelehrt hat.

In bezug auf die Geburtsgeschichte nehmen weder EDMUNDS noch VAN DEN BERGH VAN EYSINGA buddhistischen Einfluß an. Letzterer rechnet S. 19 seiner Schrift die unbefleckte Empfängnis des Heilandes zu den Erzählungen, die nichts anderes als anschauliche Darstellungen von Dogmen sind, und verweist auf griechische und persische Parallelen. EDMUNDS beschränkt sich auf die Übersetzung des Acchariyabbhutadhammasutta, das wir oben S. 107 ff. behandelt haben, ohne weitere Vergleichung. Ich habe von meinem Standpunkte aus erst recht keine Veranlassung, für die Vermutung einzutreten, daß die Ausschaltung des menschlichen Vaters und die Gestalt der Immaculata aus dem Buddhismus herübergenommen seien. Aber man darf sich darüber wundern, daß diese so merkwürdige Parallele so ganz anders behandelt wird als die Versuchungsgeschichte, die auf beiden Seiten sehr gut als anschauliche Darstellung innerer Vorgänge aufgefaßt werden kann.

Die älteste Erwähnung der wunderbaren Geburt Buddha's innerhalb der christlichen Literatur findet sich bei Hieronymus in dessen Libri adversus Jovinianum, I § 42, im Anschluß an eine Verherrlichung der Jungfräulichkeit gegenüber dem ehelichen Leben. Nachdem zuletzt von thebanischen Jungfrauen erzählt worden war, von denen die eine ihre Jungfräulichkeit höher geschätzt habe als ein Königreich, die andere zuerst den Schänder ihrer Ehre, dann sich selbst getötet habe, heißt es daselbst: Apud Gymnosophistas Indiae, quasi per manus hujus opinionis auctoritas traditur quod Buddam principem dogmatis eorum, e latere suo virgo generarit.[1]) Nec hoc mirum de Barbaris, cum Minervam quoque de capite Jovis, et Liberum patrem de femore ejus procreatos doctissima finxerit Graecia. Speusippus quoque sororis Platonis filius, et Clearchus in laude Platonis, et Anaxilides in secundo libro Philosophiae, Perictionem matrem Platonis phantasmate Apollinis oppressam ferunt, et sapientiae principem non aliter arbitrantur

1) Bei den Gymnosophisten wird, gleichsam an der Hand dieser Anschauung (von dem Vorzug der Jungfräulichkeit vor dem ehelichen Leben) als verbürgt überliefert, daß Buddha, den Begründer ihrer Lehre, eine Jungfrau aus ihrer Seite geboren habe.



nisi de partu virginis editum. Der Schluß des Abschnittes lautet: Ac ne nobis Dominum Salvatorem de Virgine procreatum Romana exprobraret potentia, auctores urbis et gentis suae Ilia virgine et Marte genitos arbitrantur. Der Sinn des letzten Satzes ist, daß die Heiden keine Veranlassung haben, an dem Glauben der Christen Anstoß zu nehmen. In eine besonders nahe Beziehung zu Christi Geburt wird Buddha's Geburt nicht gesetzt. Buddha's und Plato's Geburt dienen nur zur Verherrlichung der Jungfrau: bei verschiedenen Völkern sind die größten Philosophen auf wunderbare Weise von einer Jungfrau geboren. Während für Plato's Geburt die Quellen der Nachricht gegeben werden, verrät die Notiz über Buddha in keiner Weise irgendwelche nähere Kenntnis des Buddhismus. Die Notiz ist vielmehr eine vereinzelte Merkwürdigkeit, wie solche Merkwürdigkeiten immer das erste sind, was man von fremden, fernen Völkern und Ländern erfährt.

Die Parallelen zwischen Buddhismus und Christentum soll man sich allerdings nicht entgehen lassen, aber das Wort Parallelen in dem Sinne verstanden, den es eigentlich hat: Linien, die sich nicht berühren und nicht schneiden. Für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit ist durch vergleichendes Studium nirgends mehr zu holen als in Indien. Denn zu dem Hauptstrome der weltgeschichtlichen Kulturentwickelung, die für uns in dem vom alten Orient beeinflußten Griechentum beginnt, dann das Christentum und das römische Recht in sich aufgenommen hat, durch das römische Reich in ganz Europa heimisch gemacht und von den Römern auf die neu sich bildenden Völker und Staaten vererbt worden ist, gibt es nur e i n im großen und ganzen selbständiges Seitenstück, das sich gleichfalls auf fast alle Gebiete der Betätigung des menschlichen Geistes erstreckt: die Entwickelung des indischen Geisteslebens. Diese aber bietet der Beobachtung den großen Vorteil, daß die durch Jahrtausende sich hinziehende, ohne allzu große Lücken erhaltene Literatur das Aufschießen der Gedanken und den Wandel der Denkweise, als vollzöge er sich vor unseren Augen, erkennen läßt. Besonders in die Anfänge des höheren Gedankenfluges kann man nirgends einen tieferen Blick tun als in Indien. Was in parallel gehenden, voneinander unabhängigen Entwickelungen übereinstimmend zutage tritt, das ist am meisten geeignet, uns die treibenden Kräfte in der Geschichte

und die naturgemäße Auswirkung der Anlagen und der Bestrebungen der Menschheit erkennen zu lassen.

Man versucht in neuerer Zeit, die Gebote der Moral von der Religion loszulösen. Sie scheinen dadurch die unerschütterliche Grundlage verlieren zu wollen. Moderne Menschen vergessen, daß an diesen Sätzen die ganze Menschheit und Jahrtausende gearbeitet haben. Es ist eine große Aufgabe der Wissenschaft, zu untersuchen und festzustellen, wieweit Grundsätze der Moral bei den verschiedensten Völkern, besonders den Kulturvölkern, in der gleichen Richtung entwickelt worden sind, quellend aus der Natur, den Idealen und der innersten Überzeugung des Menschen, und andrerseits bedingt durch das Zusammenleben der Menschen in Familie, Dorf, Stadt und Staat. Schon die bloße Tatsache, daß die Hauptgebote der Sittenlehre, du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsches Zeugnis reden wider deinen Nächsten, sachlich in übereinstimmender Weise auch von den Indern, den Griechen, den Römern herausgearbeitet worden sind, läßt sie als tief in der Natur des Menschen begründet und als allgemeingültige Gesetze erscheinen, in denen der religiöse Sinn des Menschen zugleich das von Gott Gewollte und Gebotene gefunden hat.

Auch die Herausarbeitung der religiösen Ideen bis hinauf zur reinsten Gottesidee bei den verschiedenen Völkern zu beobachten, gehört zu den großen Aufgaben der historischen und vergleichenden Wissenschaft. Auch dafür ist die alte indische Literatur eine Hauptquelle der Erkenntnis. Selbst in den Schöpfungen der Phantasie herrscht nicht Zufall und willkürliche Erfindung, sondern waltet ein begreifbares, einheitliches menschliches Denken. Wie die Sinne des Menschen überall dieselben sind, so ist auch das Denken des Menschen im Grunde überall dasselbe. Die Verschiedenheit in der Betätigung und Entwickelung kommt durch die Verschiedenheit der inneren und äußeren Erlebnisse und durch eine gewisse Variation der Anlagen heraus. Auf die Eigenart der Völker werden wir erst durch die Vergleichung aufmerksam. Und Ziele der Menschheit werden uns erst erkennbar, wenn wir sie in langem Streben von verschiedenen Völkern und verschiedenen großen Persönlichkeiten verfolgt sehen.

Nachträge.

Zu S. **10** Z. 28. Ein Verzeichnis der früheren Geburten Buddha's bei A. Grünwedel, Mythologie des Buddhismus S. 197 fg.

S. **24** Anm. 2, S. **25** Anm. 1 und 3 zu lesen *jalābuja*.

S. **25** Z. 9. Über die Geburt der Kraniche vgl. Śaṃkara zu Vedāntasūtra III 1, 19: *Balākāpy antareṇaiva retaḥsekaṃ garbhaṃ dhatta iti loke rūḍhiḥ.* | Daß auch das Kranichweibchen ohne Samenerguß empfängt, ist gewöhnliche Annahme in der Welt.

S. **29** Z. 32. Das daselbst erwähnte Bild stellt den Avalokiteśvara dar und ist gemalt von Kanō Hōgai, gestorben um 1885 (Anesaki).

S. **33** Z. 3. Buddha selbst ist erst sehr spät zu einem Avatāra Viṣṇu's gemacht worden. Nach Th. Bloch fehlt der Buddha-Avatāra noch in der bildlichen Darstellung von neun Avatāren Viṣṇu's auf einem Steine im Tempel der Kankalī Devī zu Tegowa, den er dem 5. oder 6. Jahrh. n. Chr. zuweist. Der Buddha-Avatāra Viṣṇu's ist nach Bloch eine Erfindung der Brahmanen von Gaya. Diese haben erst den Bodhi-Baum für eine Inkarnation Viṣṇu's erklärt und dann später den Buddha selbst. Dies sei vermutlich nicht viele Jahrhunderte vor dem endlichen Zusammenbruch des Buddhismus in Indien nach der muhammedanischen Eroberung im 12. Jahrh. n. Chr. geschehen. S. Conservation Notes on Bheraghat, Bahuriband, Rupnath, Bilhari, and Tegowa, in the Jubbulpore District (datiert: B. S. Press — 2. 3. 07 —) S. 13 fg.

S. **35**. Auch die Geburt Rāma's und Viṣṇu's Anteil an derselben, wie sie im Rāmāyaṇa I, Sarga 15 und 16 erzählt wird, ist generell verschieden von der Geburt Buddha's. Viṣṇu geht auf Bitten der Götter zur Vernichtung des Rāvaṇa in die Menschenwelt ein, weil dieser nur durch einen Menschen getötet werden kann. An die Buddhalegende erinnert 15, 31 und 32: *Mānuṣye cintayām āsa janmabhūmim athātmanaḥ* | *tataḥ padmapalāśākṣaḥ kṛtvātmānaṃ caturvidham* ‖ *pitaraṃ rocayām āsa tadā Daśarathaṃ nṛpam* | . .

Er überlegte sich eine Geburtsstätte in der Menschenwelt. Nachdem sich der Lotusäugige darauf in vier Teile geteilt hatte, erwählte er sich da zum Vater den König Daśaratha. | Aber das Weitere verläuft ganz anders. Daśaratha bringt ein Opfer für die Erlangung eines Sohnes dar. Aus dem Opferfeuer erscheint ein gewaltiges Wesen, das sich selbst *prājāpatyaṃ naram* nennt, mit einem wie die Sonne und das Feuer leuchtenden, einen Nachkommenschaft erzeugenden Trank enthaltenden Gefäße (16, 11ff.). Daśaratha übergibt diesen Trank seinen Frauen, in bestimmter Verteilung: Kausalyā erhält $1/2$, Sumitrā $1/4$, Kaikeyī $1/8$, Sumitrā noch das letzte Achtel (16, 27ff.). Kaus. gebar den Rāma, Sum. den Lakṣmaṇa und Śatrughna, Kaik. den Bharata.

S. 60 Z. 2. Für *sruti* hat schon LUDWIG, Rigveda IV 417, *sṛtí* vorgeschlagen. Doch vgl. BLOOMFIELD's Concordance.

S. 74, Z. 21ff. Śaṃkara führt näher aus, wie schwierig es für das mit einem Rest von Karman behaftete Seelenwesen ist, in ein neues Dasein zu gelangen. Ich teile hier seinen Kommentar zu Chāndogya Up. V 10, 6 mit, zum besseren Verständnis dieser schwierigen Stelle. Zuerst bezieht er das *durniṣprapataram* auf das Weiterkommen von der Wolke aus:

Weil für die durch Vermittelung der Regenströme Herabgefallenen Tausende von Orten des Hinkommens wie Bergabhänge, unzugängliche Stellen, Flüsse, Meere, Wälder, Wüsten usw., vorhanden sind, „deshalb", aus diesem Grunde, ist „*durniṣprapataram*", (d. i.) schweres Herausgehen, schweres Herauskommen. Wenn sie von den Bergabhängen durch den Wasserstrom fortgetragen in die Flüsse kommen, von da ins Meer, werden sie dann von Makaras und anderen (Seetieren) verzehrt, diese ihrerseits von einem anderen. Ebendort mitsamt dem Makara im Meere aufgelöst, von den aus dem Meerwasser entstehenden Wolken angezogen, befinden sie sich, wieder durch Vermittelung der Regenströme herabgefallen, (wieder) an einem unzugänglichen Orte, in einer Wüste, auf einem Felsabhange. Das eine Mal sind sie hintergeschluckt von Raubtieren, Gazellen usw., und von anderen verzehrt worden, diese ihrerseits von anderen. Solcher Gestalt können sie sich umhertreiben. Ein anderes Mal in feststehenden (Pflanzen) geboren, die nicht eßbar sind, können sie in diesen vertrocknen. Auch in feststehenden (Pflanzen), die eßbar sind, fortgepflanzt, ist ihre Verbindung mit dem Körper eines Samen Ergießenden schwer erlangbar, wegen der Menge der feststehenden (Pflanzen). Daher das Verhältnis schweren Herauskommens. Oder, „von da", aus diesem Zustande als Reis, Korn usw. ist „*durniṣprapataram*", (d. i.) schwereres Herauskommen. In *durniṣprapataram* ist ein *ta* als ausgefallen anzusehen. Der Zustand als Reis, Korn usw. hat schwereres Herauskommen. Mit diesem Schwerherauskommen verglichen (?) hat die Verbindung mit dem Körper eines Samen Ergießenden (noch?) schwereres Herauskommen, so ist der Sinn. Weil sie von keusch Lebenden, von Knaben ohne männliches Vermögen oder von alten Leuten verzehrt, in der Zwischenzeit zerfallen (*śīryante*), in-

folge der Mannigfaltigkeit der Speise Essenden. Wenn sie ein anderes Mal zufälligerweise von Samen Ergießenden verzehrt werden, dann tritt für die in den Zustand eines Samen Ergießenden Gelangten die Wirksamkeit des Karman ein. In welcher Weise? „Jeder nämlich, der Speise ist“, jeder Samen Ergießende eine mit Trägern eines Restes von Karman verquickte (Speise), „und wer Samen ergießt“, zur empfänglichen Zeit in eine Frau, wird „das von Neuem“ (*tad bhūya eva*), wird zu einem, der seine Gestalt hat (*tad-ākṛtir eva*). Das von Neuem Sein seiner Glieder und seiner Gestalt wird (im Texte) durch *bhūyaḥ* ausgedrückt(?). Der mit einem Reste von Karman Behaftete ist in der Gestalt des Samens in den Mutterleib der Frau eingegangen.[1]) Weil der Same aus der Gestalt des Samen Ergießenden gebildet worden ist. Denn nach einer anderen Vedastelle (Ait. Up. IV 1) ist (der Same) „die aus allen Gliedern zusammengekommene Kraft“. Daher entsteht einer, der die Gestalt des Samen Ergießenden hat, das ist der Sinn. So entsteht also aus einem Menschen ein Mensch, aus einer Kuh (ein Tier) von der Gestalt der Kuh, nicht etwas, das die Gestalt einer anderen Gattung hat. Deshalb ist (der Satz) „er wird das von Neuem“ zutreffend. Diejenigen aber, die verschieden sind von den Trägern eines (letzten) Restes von Karman, die ohne zum Mondkreise emporzusteigen wegen ihrer schrecklichen Übeltaten in ein Dasein als Reis, Korn usw. gelangen, (dann) wieder in ein Dasein als Mensch usw., für die ist nicht, als wären sie Träger eines Restes von Karman, schweres Herauskommen. Warum? Da nämlich von diesen wegen ihres Karman Reis, Korn usw. als Körper angenommen worden ist. Beim Schwinden der Ursache einen solchen zu genießen, bei der Vernichtung des in einem Halme Reis usw. bestehenden Körpers gehen sie wie die Raupen zu einem anderen immer wieder neuen Körper, je nachdem er durch ihr Karma verdient ist, über, mit Bewußtsein davon, nach einer anderen Vedastelle: „Er ist mit Bewußtsein davon, mit Bewußtsein geht er der Reihe nach über.“

S. **75** Anm. 4. Über die Frage, ob alle nach dem Tode zunächst nach dem Monde emporsteigen, wie man nach der oben S. 71 angeführten Lehre der Kauṣītakin annehmen könnte, handelt Śaṃkara im Kommentar zu Vedāntasūtra III 1, 12ff. Er lehrt, daß die *aniṣṭakāriṇaḥ*, die Übeltäter, nicht zum Monde emporsteigen, sondern sofort ihren Strafen verfallen, in Yama's Reich, in den Höllen usw., s. besonders den Komm. zu Sūtra 17.

S. **121** Z. 28 und S. **124** Z. 4. FOUCAUX hat *vijṛmbhamānā* (Lalitavistara S. 83, 5) mit „en faisant un bâillement (ein Gähnen)“ übersetzt. Im Mahāvastu entspricht *pravijṛmbhitā*. Vielleicht „sich in voller Blüte oder Kraft zeigend“, vgl. Pet. Wtb.[2] II 279.

S. **122** Z. 27. Devadaha ist nach Mahāvastu I S. 355, 15 eine Stadt (*nigama*) der Śākya. Dort wohnte der Śākya Subhūti, der Vater der Māyā, ibid. S. 356, 5.

1) Übersetzt nach der Ānandāśrama-Ausgabe: . . *bhavati* | *tadavayavākṛtibhūyastvaṃ bhūya ity ucyate retorūpeṇa yoṣito garbhāśaye 'ntaḥ praviṣṭo 'nuśayī.* | Dafür in der Bibl. Ind.: . . *bhavati* | *retorūpeṇa tadavayava ākṛtibhūyastvaṃ bhūya ity ucyate retorūpeṇa yoṣiti.* |

S. **135** Z. 25. Anders faßt COWELL *abjasamudgatāni . . . padāni,* Buddhacar. I 33, auf:

„Unflurried, with the lotus-sign in high relief, far-striding, set down with a stamp, — seven such firm footsteps did he then take, . . ."

Aber vgl. S. 136.

S. **136** Z. 4. COWELL's Übersetzung von *girirājakīlā . . bhūḥ* Buddhacar. I 40 ist vielleicht richtiger:

„the earth, though fastened down by (Himālaya) the monarch of mountains."

S. **141** Z. 1. *Mahāprajāpatī* ist ebensowenig wie *Rāhulamātā* ein persönlicher Name, sondern bezeichnet nur ihre Funktion, ihre Stellung in der Familie.

S. **141** Z. 38. Vgl. H. KERN, Vaitulya, Vetulla, Vetulyaka S. 3ff. (Akad. van Wetenschappen, Amsterdam 1907).

S. **145** Z. 8. Vgl. Matth. XI 5: Die Blinden sehen, und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, und die Tauben hören, . . . Auf der buddhistischen Seite finden sich diese Vorzeichen erst in den späteren Werken. Es fragt sich, ob der Lalitavistara älter ist als das Evangelium Matthäi.

S. **177** Z. 28. Gemeint ist E. SENART, Les Origines Bouddhiques, Paris 1907, S. 9.

S. **209**ff. Von den Kulturzuständen und religiösen Verhältnissen zur Zeit Christi und des ältesten Christentums haben u. a. neuerdings gehandelt P. WENDLAND, „Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum" (Tübingen 1907), und G. HEINRICI „Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften" (Leipzig 1908). Von HEINRICI ist in dem Abschnitt S. 6 „Hellenismus und Judentum" ein lebendiges Bild der damaligen Verhältnisse entworfen, und WENDLAND kommt besonders in den Abschnitten S. 77 „Fremde Götter. Synkretismus" und S. 121 „Urchristentum und religiöser Synkretismus" ausführlicher auch auf die von mir berührten Punkte zu sprechen. In keinem der beiden Werke spielt buddhistischer Einfluß auf das Christentum eine Rolle.

S. **209** Z. 9—15. Vgl. WENDLAND, S. 79 Z. 40ff.

S. **215** Z. 30. Vgl. WENDLAND, S. 121 Z. 28—31.

S. **216** Z. 1ff. Vgl. WENDLAND, S. 77 Z. 21ff.

S. **217** Z. 2ff. Vgl. WENDLAND, S. 122 Z. 7.

S. **219** Z. 6—21. Vgl. HEINRICI, S. 45 Z. 23—27.

Indices.

I. Sachregister.

(Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten.)

15*

II. Verzeichnis der benutzten Texte.

III. Eigennamen (Sanskrit und Pāli).

IV. Wörterverzeichnis.

a) Sanskrit.

b) Pālī.

Inhalt.

STUDIEN ZUR ÄLTEREN VERFASSUNGSGESCHICHTE KÖLNS

ZWEI URKUNDEN DES KÖLNER ERZBISCHOFS VON 1169

VON

GERHARD SEELIGER

DES XXVI. BANDES
DER ABHANDLUNGEN DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN KLASSE
DER KÖNIGL. SÄCHSISCHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN
N° III

MIT EINEM PLANE VON KÖLN

LEIPZIG
BEI B. G. TEUBNER
1909

Vorgetragen für die Abhandlungen am 14. Dezember 1907.
Das Manuskript eingeliefert am 7. Dezember 1908.
Der letzte Bogen druckfertig erklärt am 9. März 1909.

STUDIEN ZUR ÄLTEREN VERFASSUNGSGESCHICHTE KÖLNS

ZWEI URKUNDEN DES KÖLNER ERZBISCHOFS VON 1169

VON

GERHARD SEELIGER

Inhalt.

Einleitung.

Zwei Urkunden, welche die städtische Verfassung des 12. Jahrhunderts zu erhellen besonders geeignet scheinen, sind oft Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung gewesen, zwei Urkunden des Kölner Erzbischofs Philipp v. J. 1169: die Burggrafen- und die Vogturkunde.[1])

Zwischen dem Burggrafen Heinrich von Arberg und dem Vogt Gerhard von Eppendorf sei, so heißt es im Burggrafendiplom, Streit ausgebrochen über das *„wizzehtding"*, das der Burggraf für sich allein beanspruchte, und über das Recht des Brechens der Vorbauten in den Gassen der Stadt. Der Erzbischof habe die Bürgermeister, die Schöffen und die Offizialen der Richerzeche befragt, diese haben nach gepflogener Beratung ihr *„scrinium"*, in welchem ihre Privilgien aufbewahrt waren, — obschon ungern — geöffnet und ein Schriftstück vorgewiesen, das wegen seines hohen Alters kaum entziffert werden konnte. Der Inhalt dieser alten Urkunde wird in einzelnen Bestimmungen wiedergegeben und schließlich der Verfügung des Erzbischofs Philipp gedacht: weil das Privilegium durch hohes Alter und Wurmstichigkeit fast völlig vernichtet sei, so daß die Schrift kaum gelesen werden könne, habe der Erzbischof auf Bitte des Burggrafen und der Schöffen das alte Privileg erneuert und, um Streitigkeiten über das *„wizzehtding"* in Zukunft zu vermeiden, die Urkunde besiegeln lassen. Es folgen Zeugen, Datum — Mai 1169 — und Erwähnung des Kapellars Ulrich als Datar.

Die Vogturkunde erzählt: auf Bitten des Kaisers Friedrich, des Herzogs Gottfried von Brabant und anderer übertrug Erzbischof Philipp dem Ritter Gerhard von Eppendorf die Vogtei als erbliches Lehen — bisher haben die Erzbischöfe am Margarethentage jährlich nach Belieben einen Vogt auf den Richterstuhl der Stadt Köln gesetzt — und Vogt Gerhard habe für sich und seine

1) Knipping, Die Regesten der Erzbischöfe von Köln. II. Nr. 926. 928.

Nachfolger der Kölner Kirche und dem Erzbischof Philipp das Homagium geleistet. Dem Vogt aber gebühre in allen Gerichtssachen der Mitvorsitz neben dem Burggrafen, mit Ausnahme der „Wizzehtdinge“, welche der Burggraf allein leite. Es folgen Zeugen, Corroboratio und Datum.

Die Burggrafenurkunde ist im Original, die Vogturkunde nur in späteren Abschriften erhalten.[1]) Ein eigentümliches Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit ist zu bemerken. Dieselbe Invocatio, Intitulatio, Inscriptio, Arenga und Promulgatio, dasselbe Datum — nur die Monatsangabe fehlt in der Vogturkunde, die gleichen Zeugen, eine fast wörtlich gleichlautende Corroboratio. Auch sonst finden sich auffallende Übereinstimmungen. In der Vogturkunde werden in der Dispositio der Bemerkung, daß die Verfügung nach Rat der Getreuen und der Prioren geschehen sei, die Worte *„accedente consensu capituli nostri Coloniensis“* hinzugefügt, die in der Corroboratio des Burggrafendiploms begegnen. Ferner, die Bestimmung der Burggrafenurkunde über das Verhältnis von Burggraf und Vogt im Gericht findet sich unorganisch den Ausführungen des Vogtdiploms über die Erblichkeit des Vogtamts angefügt, allerdings nicht wörtlich und mit dem sachlich bedeutsamen Unterschied, daß in der einen Urkunde dem Burggrafen das Wizzehtding und das Gericht über Erbe, in der andern aber nur das Wizzehtding vorbehalten bleibt.[2])

Diese beiden Urkunden haben besonders deshalb die wissenschaftliche Erörterung herausgefordert, weil die Zeugen unmöglich im Jahre 1169 als solche fungiert haben können, weil z. B. Herzog Gottfried erst später den Titel „von Brabant“ geführt hat, weil der Domdekan Adolf 1169 noch nicht im Amt war u. dgl. mehr. Nachdem schon früher die Echtheit der Burggrafenurkunde bezweifelt worden war, hat im Jahre 1859 STUMPF eine eindringende Untersuchung des angeblichen Originals angestellt und das Ergebnis gewonnen, daß die Burggrafenurkunde eine Fälschung sei, welche i. J. 1226 unter Engelberts Nachfolger Heinrich der Stadt zu besseren Rechten verhelfen sollte, daß die Fälschung erfolgt sei mit Benutzung der echten Vogturkunde, die 1188 oder 1189

---

1) Darüber unten S. 12 ff.

2) Die Abweichungen in dem sonst übereinstimmenden Protokoll und Eschatokoll werden weiter unten zu erörtern sein.



ausgestellt war und erst von späteren Abschreibern das irrige Datum 1169 erhalten habe.[1]) STUMPF hat zwar den entschiedenen Widerspruch ENNENS hervorgerufen[2]), aber sonst allgemeinen Anklang gefunden: die Burggrafenurkunde galt als gefälscht, die Vogturkunde als echt. RICHTHOFEN hat 1868 die Bedenken STUMPFS durch umfassende Prüfung der inneren Merkmale[3]) wesentlich verstärkt, WAITZ die Annahme der Echtheit apodiktisch verworfen[4]), TANNERT[5]) und schießlich KNIPPING[6]) eingehend die Siegel kritisiert. Und Bearbeiter der Kölner Verfassungsgeschichte, wie HEGEL, LAU[7]) und andere, vertraten regelmäßig den gleichen Standpunkt, LAU bezweifelte vorübergehend auch die Echtheit der Vogturkunde.[8]) Nur GENGLER nahm einen anderen Standpunkt ein[9]), und 1895 bemerkte UHLIRZ klipp und klar, daß er „das Kölner Weistum von 1169 inhaltlich für echt halte“[10]); ihm hat sich anscheinend der letzte Herausgeber der Urkunde, KEUTGEN, angeschlossen.[11])

Neue Wege gewiesen zu haben, beanspruchte 1903 SIEGFRIED RIETSCHEL.[12]) Bisher habe „über die Frage, welche der beiden Urzu opfern sei, nie ein Zweifel bestanden“. Die Burggrafenurkunde galt als Fälschung. Die paläographisch-diplomatische Forschung habe ihr Verdikt gefällt. Aber selbst wenn alle Bedenken begründet wären, habe man nur bewiesen, daß die Urkunde kein Original des 12. Jahrhunderts, aber nicht, daß sie inhaltlich eine Fälschung sei. Man habe im Mittelalter auch Einzelkopien angefertigt, denen man das Aussehen eines Originals zu geben versuchte. „Daß in einem solchen Duplikat die Jahreszahl verschrieben und einige Namen modernisiert sind, hätte nichts Auf-

---

1) Sitzungsber. d. Wien. Akad. Hist.-phil. Kl. 32 (1859), S. 611 ff., 620 ff., 628 ff.

2) ENNEN, Der Kölner Schiedsspruch v. J. 1169 (1860) [die Schrift war mir nicht zugänglich]; Quellen z. Gesch. d. St. Köln 1, S. 554 f. N.; Gesch. d. St. Köln 1 (1863), S. 559 ff.

3) Forsch. z. dt. Gesch. 8, 61 ff.

4) Forsch. z. dt. Gesch. 1, 162 u. 8, 74.

5) Mitt. a. d. Stadtarch. v. Köln I (1882) S. 55 ff.

6) Regesten der Köln. Erzb. II Nr. 928.

7) HEGEL, Chron. d. dt. Städte 14, XXI ff. LAU, Entw. d. St. Köln. S. 7.

8) LAU, a. a. O. S. 15.

9) Cod. jur. municip. (1863) S. 520 ff.

10) Mitt. Inst. f. österr. Gesch. 16, 533 f.

11) KEUTGEN, Urkk. z. städt. Verfassungsg. (1899). S. 9, Anm. 1.

12) Westdeutsche Ztsch. 22, 327—344.

fälliges". RIETSCHEL findet, daß die 16 Rechtssätze nicht den Eindruck machen, als seien sie von einem Fälscher des beginnenden 13. Jahrhunderts erfunden. Es fehle an jedem vernünftigen Motiv der Fälschung. Wären, wie STUMPF meinte, die Kölner Bürger die Fälscher, so wären sie „von einer an Geistesverwirrung grenzenden Bescheidenheit und Uneigennützigkeit gewesen." Denn nur zwei bürgerliche Vorrechte werden in der Urkunde erwähnt, während 14 Bestimmungen den burggräflichen Rechten gehören. Auch die Annahme, daß „der Burggraf etwa die Urkunde gefälscht und den arglosen Kölner Schöffen in ihren Schrein eingeschwärzt habe", sei abzuweisen, denn wie sollte er dazu kommen, in seiner Fälschung von der Zollfreiheit der Bürger und dem privilegium de non evocando zu sprechen? „Nein, diese verschiedenartigen 16 Rechtsbestimmungen sind nicht von der jeder Fälschung eigentümlichen einheitlichen Gesamttendenz getragen", sie „erwecken auch inhaltlich nicht das geringste Bedenken", sie tragen „den Stempel des Echten an der Stirn".

Nur eine Schwierigkeit meinte RIETSCHEL noch überwinden zu müssen: die Übereinstimmung der Burggrafen- mit der Vogturkunde. Da die beiden Urkunden im Verhältnis der gegenseitigen Abhängigkeit stehen, so müsse eine eine Fälschung sein. Niemand habe bisher an die Möglichkeit gedacht, daß das Vogtprivileg gefälscht und daß die Burggrafenurkunde echt sei. Und doch sei „der Beweis für die Priorität des Burggrafenrechts geradezu schlagend". RIETSCHEL glaubt einem Vergleich der übereinstimmenden Stellen dieses Ergebnis entnehmen zu dürfen. Allerdings sei um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts das Vogtamt in ein Erblehen verwandelt worden, aber nicht aus einem jährlich neu zu besetzenden, sondern aus einem lebenslänglichen Amte. Am Ende des 13. oder im 14. Jahrhundert habe „dann wahrscheinlich einer der Kölner Vögte, um seine Stellung gegenüber dem Erzbischof zu sichern, zur Fälschung gegriffen". Mit dem Nachweis der Fälschung der Vogturkunde, so schließt RIETSCHEL, falle „der Haupteinwand gegen die inhaltliche Echtheit" des Burggrafenprivilegs. Und so erklärt RIETSCHEL die Urkunde Philipps für echt, „mögen auch Paläographen und Diplomatiker ihr Verdammungsurteil über das angebliche Original aufrecht erhalten." Aber RIETSCHEL hält nicht allein die Urkunde von 1169 für echt, son-

dern auch das alte Privileg, welches die Schöffen ungern aus dem Schrein hervorgebracht haben. Rietschel verlegt dies Privileg in den Anfang des 12. Jahrhunderts, für ihn ist das Hauptergebnis der Untersuchung, nachgewiesen zu haben, „daß der eigentliche Edelstein, die 16 Rechtssätze des *vetus privilegium,* echt ist.“ Darüber könne „nicht der geringste Zweifel bestehen“.[1])

An Rietschels Untersuchung fällt, wie schon diesem kurzen Referat zu entnehmen ist, eines auf: wie die Lösung der Schwierigkeiten in der Burggrafenurkunde (Widerspruch zwischen Datum, Zeugen, Schrift, Siegel) zu erklären sei, wird nicht mitgeteilt. Rietschel spricht zweimal von der Möglichkeit, daß der Schreiber der Urkunde sich beim Fixieren des Datums verschrieben habe, er weist aber auch auf die Möglichkeit hin, daß die Diplomatiker und Paläographen sich in der Beurteilung von Schrift und Siegel geirrt haben.[2]) In einem späteren Werke spricht er vom „Schied Erzbischof Philipps aus den achtziger Jahren des 12. Jahrhunderts.“[3]) Aber ob er der Meinung ist, daß der Schiedsspruch erst damals oder schon 1169 erfolgt sei, in welche Zeit er die wirkliche Ausstellung der vorhandenen angeblichen Originalurkunde verlegt, ja ob er diese als echte Urkunde der erzbischöflichen Kanzlei ansieht oder als eine Einzelkopie, der man das Aussehen des Originals zu geben versucht hatte, das erfahren wir nicht. Einmal erklärt er, daß es sich um ein Erzeugnis handle, „das allen Regeln einer Originalurkunde entspricht“ (S. 339). — Welche der verschiedenen Darbietungen endgültig anzunehmen sei, ist nicht zu erkennen. Das zu entscheiden, sieht Rietschel offenbar als Sache der Diplomatiker an. Und doch hängen diese Fragen auf das innigste zusammen, man kann einzelne nicht willkürlich herausgreifen und gesondert erörtern. Vom „gewöhnlichen Handwerkszeuge des Diplomatikers“ hat eben R. eine sonderbare Vorstellung. Als ob der Diplomatiker verzichten müßte, wenn seiner Untersuchung kein Original zur Verfügung steht! Der Diplomatiker hat nach allen Seiten hin die äußeren und die inneren

---

1) Vgl. auch Rietschel, Das Burggrafenamt und die hohe Gerichtsbarkeit (1905), wo der Verf. erklärt, daß durch ihn das Burggrafendiplom, „diese geradezu unschätzbare Urkunde, eine völlige Rehabilitation erfahren“ habe.

2) Westd. Zeitsch. 22, S. 330. 329.

3) Das Burggrafenamt u. die hohe Gerichtsbarkeit (1905) S. 146.

Merkmale zu prüfen, er hat nicht allein Schrift, Beschreibungsstoff und Siegel zu untersuchen, er muß sich in gleich intensiver Weise mit der Sprache, mit Formeln, Stil — und mit dem Inhalt beschäftigen. Und wie der Diplomatiker äußere und innere Merkmale zu berücksichtigen hat, so darf der „Rechtshistoriker" über Echtheit und Unechtheit der Urkunden nicht handeln, ohne das zu beachten, was für den Diplomatiker Voraussetzung ist.

Leider ist RIETSCHEL durch seine eigentümliche Auffassung der Diplomatik veranlaßt worden, in seiner Abhandlung über die seit Jahrzehnten als unerläßlich geltenden Grundvoraussetzungen aller Urkundenforschung hinwegzusehen. Wir müssen unbedingt daran festhalten, daß alle Untersuchungen über Echtheit und Unechtheit der Urkunden von einer Prüfung der Überlieferung und von einer gesicherten Grundlage des Textes auszugehen haben. Es ist durchaus unstatthaft, beliebige schlechte Abdrücke kritiklos zur Hand zu nehmen und sodann Textvergleiche vorzunehmen. Die primitiven Forderungen der Urkundenforschung dürfen nicht außer acht gelassen werden. RIETSCHEL verglich die Texte der beiden Urkunden und meinte einen schlagenden Beweis geführt zu haben. Aber der Vergleich ging von Irrtümern aus, weil der Verfasser sorglos schlechte Drucke benutzt hatte. Und so bietet die Untersuchung von 1903 die merkwürdige Tatsache dar: wirklich vorhandene Differenzen des Wortlautes der beiden Urkunden, u. z. Differenzen, welche für Untersuchungen dieser Art von grundlegender Bedeutung sind, wurden übersehen, dagegen Abweichungen angenommen, welche überhaupt gar nicht existieren.[1])

Die Beschäftigung mit den beiden Urkunden von 1169 soll nicht den ausschließlichen Gegenstand dieser Abhandlung bilden. Unsere diplomatische Untersuchung verlangte Prüfung des urkundlichen Inhalts und im Zusammenhang damit eine Erörterung der Verfassung. Die Frage über Echtheit und Unechtheit der beiden Urkunden bot für mich den äußeren Anlaß zu einer näheren Beschäftigung mit der auf dem Gebiet der älteren Kölner Verfassungsgeschichte schwebenden wissenschaftlichen Diskussion. Die Kölner Geschichte ist seit Jahrzehnten so vielseitig und tiefgründig erforscht, das vorhandene Material so sorgsam gesammelt, neuestens

---

1) Vgl. unten S. 15 f. 18 ff.

durch ausgezeichnete topographische Untersuchungen eine so wichtige Grundlage geschaffen worden, daß hier ein erwünschter Einblick in die Gesamtentwickelung gewonnen werden kann.

Ich will versuchen, einige Probleme der älteren Verfassungsgeschichte Kölns zu behandeln, einige der neuestens verschieden beantworteten Fragen zu beleuchten und von einem zusammenfassenden Gesichtspunkt aus zu erörtern.

Zu großem Dank bin ich dem Direktor des Kölner Stadtarchivs, Herrn Prof. HANSEN, verpflichtet, der in bekannter, weitherziger Art die Benutzung von Archivalien und von schwer zugänglichen Büchern in Leipzig ermöglichte. Zu danken habe ich sodann besonders Herrn Dr. H. KEUSSEN und den anderen Gelehrten, die das Gebiet der Kölner Geschichte erfolgreich bearbeitet haben und deren Veröffentlichungen die Grundlage aller meiner Erörterungen bilden. Auch wo ich ihren Ansichten entgegentrete, suche ich doch nur da fortzubauen, wo sie die eigentlichen Grundlagen und die wichtigsten Anregungen gegeben haben.

I. Die beiden Urkunden von 1169.

Das angebliche Original der Burggrafenurkunde wird im Kölner Stadtarchiv verwahrt[1]), ein großes, 48,5 cm breites, 65 cm hohes, unten mit 3 cm Plica umgeschlagenes Pergamentblatt, auf dem die 40 Zeilen des urkundlichen Tenors stehen. An rot-grünen Seidenschnüren hängen rechts das Siegel mit dem Bildnis des heil. Petrus, links das des Erzbischofs. Auf der Rückseite bemerken wir zwischen den Löchern der Siegelschnüre die von späterer Hand, etwa zu Beginn des 15. Jahrhunderts geschriebene Notiz: „*Eyn bryeff erczebisschoff Philippi von sachen den burchgraven und den vayght antreffende und sunderlich der hachschar*".

Bemerkenswert ist, daß die Urkunde das Datum 1169 trägt, aber Zeugen anführt, die erst zu einem 15—20 Jahre späteren Zeitpunkt passen, bemerkenswert, daß manche Namensformen erst dem 13. Jahrhundert eigentümlich sind, bemerkenswert, daß die Schrift nicht die des 12., sondern die des 13. Jahrhunderts ist. Im Festsetzen des Schriftalters ist sicherlich Vorsicht angebracht und eine nähere Zeitbestimmung ohne vergleichenden Blick auf die Schriften der gleichen Gegend und der Kanzleien nicht zulässig. Indessen scheint mir soviel sicher zu sein, daß die Schrift der Burggrafenurkunde nicht über die ersten Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts hinauf datiert werden darf. Stumpf und Knipping, welche kölnisches Material vergleichen konnten, sind längst zu diesem Ergebnis gelangt. Und nun die Siegel! Tannert hatte darauf hingewiesen, daß das erzbischöfliche Siegel deutlich die Spuren einer erst nachträglichen Ablösung von einer anderen Urkunde und eines Anfügens an dieses Pergamentblatt zeigt — ich kann diese Beobachtung bestätigen. Knipping hatte bemerkt, daß dies Siegel ein echtes Siegel Philipps sei, welches bis 1174 gebraucht wurde —

1) Drucke bei Lacomblet I Nr. 433; Ennen, Quellen I Nr. 76; Keutgen, Urkk. z. städt. Verf. Nr. 17. Weitere Angaben bei Knipping, Reg. d. Erzb. Köln. II Nr. 928.

die neuere kölnische Siegelpublikation gestattet, das Zutreffende dieser Bemerkung zu bekräftigen.[1]) Schließlich hatte Knipping hervorgehoben, daß das Domkapitelsiegel, welches diese Anzeichen einer ursprünglich anderen Bestimmung nicht trage, gefälscht sei.

Wir haben also eine Urkunde vor uns, welche zum Jahre 1169 datiert ist, welche Zeugen der 80er Jahre des 12. Jahrhunderts nennt, welche erst im 13. Jahrhundert geschrieben ist, welche ein gefälschtes Domkapitelsiegel trägt und ein echtes Bischofssiegel, aber eines, das nur bis 1174 in Gebrauch war und das deutliche Spuren einer einstigen Zugehörigkeit zu einer anderen Urkunde zeigt.

Das genügt. Wir haben es mit einer Fälschung zu tun. Hier kann nicht spätere Ausstellung, Neuausstellung oder Anfertigung einer Kopie in Frage kommen. Hier liegt schlechthin eine Fälschung vor. Diese feststehende Tatsache darf, glaube ich, nicht bezweifelt werden. Von ihr müssen alle weiteren Erörterungen ausgehen.

Schwieriger ist die Beurteilung der Vogturkunde.[2]) Das Original, welches noch in dem vom Grafen Adolf v. Neuenar gegen die Stadt Köln vor dem Kammergericht geführten Prozeß der siebziger Jahre des 16. Jahrhunderts[3]) vorlag, ist verloren. Ein Urteil über Schrift, Echtheit der Siegel u. dgl. ist deshalb natürlich unmöglich. Denn das, was die kölnischen Sachwalter bemerkten und zu den Akten gaben, ist für uns unerheblich: das eine Siegel sei zerbrochen und hänge nur in Überresten an der Seidenschnur, das andere, auch beschädigt, sei unbekannt, dazu die Schrift unleserlich.[4]) Beachtenswert dagegen sind die eingehenden Mitteilungen, welche Kommissar und Notar über unsere Urkunde im Jahre 1578 boten. Die gesamten Prozeßakten hatte der Notar Otto Schenkhorn gesammelt und am 16. Februar 1579 abgeschlossen. Um die erbvogteilichen Ansprüche zu stützen, waren 33 Urkunden vorgelegt worden, darunter — unter Nr. 3 — auch die Vogt-

---

1) Rheinische Siegel I (1906), bearb. v. Ewald, Tafel 12[1], vgl. S. 15.

2) Drucke bei Lacomblet I. Nr. 434; Ennen, Quellen I. Nr. 77. Weitere Druckangaben bei Knipping a. a. O. Nr. 926.

3) Vgl. Ennen, Geschichte 5, 401.

4) Vgl. die Bemerkungen im betreffenden Aktenband des Kölner Stadtarchivs Bl. 229 b, 241 a.

urkunde. Eine Abschrift ward unterbreitet und dazu bemerkt, daß die Kopie dem Original entnommen, daß das Original ein Pergamentblatt sei, in 19 Zeilen gut lesbar beschrieben, wohl erhalten bis auf einige durch Nässe entstandene Flecken. Weiter ward berichtet, daß zwei Seidenschnüre von roter und gelber Farbe anhingen, daß das eine Siegel zwar abgerissen war und in besonderer Kapsel daneben lag, ein großes, gelbes Wachssiegel mit dem Bild des heiligen Petrus, aber daß die Gleichartigkeit der Schnüre die Zugehörigkeit des Siegels zur Urkunde bezeuge, daß ferner das zweite Siegel, ein näher beschriebenes Siegel des Erzbischofs Philipp, unverletzt befunden wurde.[1])

Außer dieser auf das Original selbst zurückgehenden Fassung (A), sind — soweit meine Kenntnis reicht — noch zwei verschiedene Überlieferungen zu berücksichtigen: einmal die Kopie in der Beeckschen Chronik Agrippina vom 8. Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts (B^1), mit deren Fassung die Kopien bei Gelenius (B^2) und in Alfters Sammlung (B^3) zusammenhängen[2]); sodann eine vom Notar Peter Hülsmann im 17. Jahrhundert angefertigte Abschrift, die der Aufzeichnung eines alten Pergamentbandes entnommen wurde (C).[3])

Es ist einleuchtend, daß bei allen den Wortlaut der verlorenen Originalurkunde angehenden Fragen in erster Linie die Fassung A zu beachten ist.[4]) Gewiß, auch da sind von vornherein Fehler

---

1) Ebd. Bl. 253. Schon von ENNEN, Gesch. 1, 560f. N. 5 mitgeteilt. Welche sphragistischen Erwägungen RIETSCHEL, Westd. Ztsch. 22 S. 337 veranlaßt haben, die beiden Siegel auf Grund der Beschreibung als „schwerlich echt" zu erklären, vermag ich nicht zu erkennen.

2) Eine Abschrift findet sich in der von Cardauns (Städtechroniken 13, S. 229) als B^3 bezeichnete Handschrift der Agrippina, fol. 146. — Die drei genannten Handschriften bilden eine Gruppe für sich. Sie alle bringen irrig das Wort „amen" am Schlusse der Invocatio, in ihnen fehlen die Worte „simul cum tempore" (LACOMBLET I Nr. 434 Zeile 2/3), sie haben „nostre" nicht „nostri" (Zeile 5). Im einzelnen zeigen sie verschiedene Abweichungen. Agr. hat irrig „locati" Z. 5, „illustri" Z. 8, „ceterumque" Z. 8, „fideli" Z. 9, „eorundam fidelium et dilectorum" Z. 10, „attendente" Z. 10, „tenendum" Z. 12; Gel. hat „fidelis" statt „fidele" Z. 9; „itaque" statt „ita quod" Z. 12; in der Zeugenliste „Udalricus" statt „Ludovicus". — Herr Dr. KUSKE in Köln hatte die Güte, Handschriften der Vogturkunde zu kollationieren. Ich sage ihm auch an dieser Stelle herzlichen Dank.

3) Vgl. ENNEN, Quellen I. Nr. 77. Die Kopie steht den Fassungen B nahe.

4) Die besten Angaben über die hdschr. Überlieferung bei ENNEN 1, 560. KNIPPINGS Bemerkungen Reg. Nr. 926 sind nicht zutreffend. Die Zeugenliste, die KN.



und Willkürlichkeiten vorauszusetzen. Genaue Wiedergabe der Orthographie war nicht beabsichtigt, irrige Deutungen einzelner Buchstaben oder Abkürzungen waren unvermeidlich. Aber berücksichtigt man den Schriftcharakter im ausgehenden 12. oder beginnenden 13. Jahrhundert und die Möglichkeit des Irrtums, dann wird man in allen wesentlichen Punkten unschwer die Fassung des verlorenen Originals rekonstruieren können. Besonders wenn man zugleich die anderen, wenigstens mittelbar auf das Original zurückgehenden Fassungen der Urkunde beachtet.

Die Drucke von ENNEN und LACOMBLET beruhen auf B^1 oder auf C — die dem Original entnommene Fassung POTTGIESSER-SCHENKHORN (A) blieb unbeachtet, ja in die Drucke haben sich durch Flüchtigkeit und willkürliche Emendation der Herausgeber noch andere Eigentümlichkeiten eingeschlichen.

Im Folgenden seien nur jene absolut sicher dem verlorenen Original eigentümlichen Stellen hervorgehoben, die in den Drucken irrig wiedergegeben sind und die zu fehlerhaften Schlußfolgerungen über das Verhältnis der Vogt- zur Burggrafenurkunde Anlaß geboten haben.

Zuerst. Die Invocatio lautet nach der hdschr. Überlieferung: *in nomine sancte et individue trinitatis.* Das ominöse „*amen*“, das RIETSCHEL beunruhigte[1]), stand nicht in der Vogturkunde — RIETSCHELS Betrachtungen („Verstoß gegen die gewöhnlichen Kanzleiregeln“) waren daher unangebracht und überflüssig.

abdruckte, scheint er der Burggrafenurkunde entnommen zu haben, keine der angeführten Hdschr. der Vogturkunde kennt sie. Irrig und widerspruchsvoll sind die Angaben RIETSCHELS. S. 327 führt er B^1 und C an, bemerkt aber, es sei kein Anhaltspunkt für die Annahme vorhanden, daß die beiden Hdschr. unabhängig von einander auf das Original zurückgehen. Später operiert er mit dieser Voraussetzung einer Unabhängigkeit. Daß C nicht auf B^1 beruht, ist zweifellos: C hat nichts von den besonderen Eigentümlichkeiten der Hdschr. C^1. Die von ENNEN erwähnte weitere Überlieferung ließ RIETSCHEL unbeachtet. Er tadelt S. 338 f. die Mangelhaftigkeit der bisherigen Drucke und die Ungenauigkeit des Regestes bei KNIPPING, er bringt vollständig das Eschatokoll nach B^1 zum Abdruck und gibt die Abweichungen von C an. Eine ganz zwecklose Akribie. Denn der Druck RIETSCHELS bietet gegenüber dem Druck ENNENS, der auch auf B^1 beruht, 6 Abweichungen: Adolphus st. Adolfus u. dgl., Abweichungen, die absolut gleichgiltig sind, weil sie spätere Abschriften betreffen, und die über den Text des Originals gar nichts zu sagen vermögen. Eine solche Akribie an falscher Stelle wirkt um so peinlicher, weil ihr größte Sorglosigkeit in wichtigsten Fragen gegenübersteht.

1) Westd. Ztschr. 22 S. 337 f. Das „amen“ findet sich weder in A noch in C.



Ferner. Auch die Vogturkunde schrieb „*wizzehtdinc*". Der Abschreiber des 16. Jahrhunderts hat zwar das Wort „*wizzehtdinc*" offenbar nicht verstanden, er hat die dritte Silbe des Wortes, die im Original abgekürzt gegeben war, nicht aufzulösen und die Buchstaben — vermutlich stand *dic* mit dem Abkürzungsstrich — nicht sicher zu lesen vermocht, er schrieb ein d, fügte zwei Schattenstriche hinzu und zeichnete den Abkürzungsstrich, aber er schrieb getreulich das „*wizzeht*" der Vorlage ab — RIETSCHELS Bemerkungen, „daß das Burggrafenrecht zur Bezeichnung des echten Dinges die ältere Namensform *wizeht dinc*, das Vogtprivileg die jüngere Form *witziggedinge* verwendet"[1]), ist demnach irrig.

Sodann. In der Vogturkunde stand nicht „*ministeriales*" statt des richtigen „*ministerialis*" des Burggrafendiploms. Wenn in späteren Abschriften das irrige „*ministeriales*" begegnet, so wird der mit der Schriftgeschichte Vertraute ohne weiteres den Irrtum auf die unrichtige Auflösung einer Abkürzung zurückführen. So auch in unserem Falle. Der Schreiber von A hat „*ministrator*" gelesen, ein Irrtum, der darauf hinweist, daß im verlorenen Original der Vogturkunde dasselbe stand wie im Burggrafendiplom, nämlich „*ministial*" mit einem Abkürzungsstrich, daß der Schreiber des 16. Jahrhunderts, was leicht erklärlich ist, das i und l der letzten Silbe für r und t gelesen und das Abkürzungszeichen mit „*or*" aufgelöst hat. Jedenfalls hat RIETSCHEL ganz zu Unrecht den Verfasser der Vogturkunde für „den Unsinn *ministeriales* statt *ministerialis*" verantwortlich gemacht.[2])

Ebensowenig existiert in der Vogturkunde „die moderne Namensform Mommersloch statt Munbersloch", „Profusus oder Profuse statt Parfusus in der Zeugenreihe".[3]) Was sich in einem flüchtigen Druck vorfindet, das darf im 20. Jahrhundert nicht als handschriftlich gesichert gelten. Die Überlieferung A zeigt mit wünschenswerter Sicherheit, daß im Original überall jene Namensformen standen, die wir in der Burggrafenurkunde wahrnehmen: so Parfus, natürlich abgekürzt mit dem Querbalken unter dem p, was manche später irrig als „pro" gedeutet haben, so Ringaz, Molengaz, nicht die jüngeren Formen „Ryngassen", „Molengassen", die lediglich von späteren Abschreibern herrühren.

1) Westd. Zt. 22, 340. 2) Ebd. S. 339. 3) Ebd. S. 339.



Schließlich die Corroboratio. In der Vogturkunde begegnet die sonderbare Fassung *„presentem paginam conscribi et sigillo sancti Petri patroni nostri et nostro munimine fecimus roborari"*. Für RIETSCHEL ist das ein besonders deutliches Zeichen dafür, daß die Vogturkunde von der Burggrafenurkunde abgeschrieben und eine ungeschickte Fälschung sei. Sonst habe der Fälscher sich „fast sklavisch an den Wortlaut seiner Vorlage" gehalten, bei der Corroboratio war das nicht möglich und der Fälscher sei bei seinem Versuch, sich eine neue Corroborationsformel zurecht zu machen, „über einen nicht völlig verstandenen Kanzleiausdruck gestolpert". „Aus dem durchaus klaren Ausdruck des Burggrafenrechts *„sigillo s. Petri nostri patroni nec non et sigilli nostri fecimus munimine roborari"* hat er den unsinnigen Satz gebildet".[1]) Breite Betrachtungen dieser Art mit allen Folgerungen sind aus dem einfachen, aber zwingenden Grunde hinfällig — weil auch die Burggrafenurkunde „den unsinnigen Satz" hat: *„sigillo sancti Petri nostri patroni accedente consensu capituli nostri Coloniensis, necnon et sigillo nostro fecimus munimine roborari"*. Nur in einigen Abdrücken findet sich der „durchaus klare Ausdruck" — ob durch willkürliche Emendation eines Herausgebers oder durch einen Druckfehler entstanden, wissen wir nicht. Genug, auch in der Burggrafenurkunde findet sich der „unsinnige Satz", und alle Betrachtungen RIETSCHELS, die im Zusammenhang mit diesem Satze stehen und auf der Benutzung eines unzuverlässigen Druckes beruhen, sind hinfällig.

Beachten wir die Nachrichten über das verlorene Original der Vogturkunde, fassen wir den Text ins Auge, wie er durch die Überlieferung sicher gestellt ist, und vergleichen wir nun den Wortlaut der Vogturkunde (V) mit dem des Burggrafendiploms (B), so ist nichts zu finden, was zu ungunsten von V spräche.

RIETSCHEL hat zwar mit großer Sicherheit als Ergebnis seiner Untersuchung festgestellt, daß B ein Schriftstück sei, „das allen Regeln einer Normalurkunde entspricht", V dagegen eine „durchaus unkanzleimäßig abgefaßte Urkunde". Aber die Gründe für diese Annahme entstammen lediglich der Verwertung einer irrigen und unbrauchbaren handschriftlichen Fassung, sie sind hinfällig. Nur ein schon von RIETSCHEL hervorgehobenes Moment ist zu beachten: V bringt die Zeugen vor der Corroboratio, B zwischen

1) Ebd. S. 338 f.

Corroboratio und Datum. Und diese Stellung der Zeugen in V ist ungewöhnlich, die Urkunden Philipps von Köln pflegen die Zeugen in der Weise wie V oder am Schlusse anzuführen. Aber das ist kein ausschlaggebender Grund. Und wenn wir bedenken, daß V — wie wir gleich sehen werden — in seiner Kanzleimäßigkeit vor B manches voraus hat, so steht zunächst soviel fest: es geht nicht an, B als eine allen Regeln entsprechende Normalurkunde, V als ein unkanzleimäßiges Schriftstück zu charakterisieren.

Nicht besser steht es mit dem Beweis, daß B die Vorlage von V gebildet haben müsse. RIETSCHEL meint den Beweis „geradezu schlagend" geführt zu haben. Aber an Gründen fehlt es bei näherem Hinschauen. Die wichtigsten, die sich auf den Vergleich der Invocatio und Corroboratio stützen, haben wir bereits kennen gelernt: sie beruhen lediglich auf einer Verwertung ungenauer und irreführender Drucke.[1]) Die anderen, die wir noch nicht beachteten, sind nicht gewichtiger.

Vergleichen wir C mit B, so finden wir, daß Protokoll, Eschatokoll und dazu die Stelle, welche vom Wizzehtding handelt, übereinstimmen, nur daß die Burggrafenurkunde neben dem Wizzehtding noch das „*judicium de hereditatibus*" als das ausschließlich dem Burggrafen vorbehaltene Gericht hervorhebt.[2]) In der Anordnung des Eschatokolls weichen die beiden Urkunden von einander ab: die Burggrafenurkunde schickt — wie schon bemerkt wurde — die Corroboratio den Zeugen voran, die Vogturkunde fügt diese zwischen Zeugen und Datum ein.

Ferner. Im Burggrafendiplom, das ja nur eine unleserlich gewordene alte Urkunde wiederholen will, heißt es: „*huius innovationis testes sunt*", in der Vogturkunde, welche neue Verfügungen trifft: „*huius rei testes sunt*".

Die Zeugenlisten selbst stimmen überein. In beiden Urkunden begegnen besonders die gleichen charakteristischen Namensformen, welche Anlaß zur Kritik geboten haben. Nur drei Unterschiede verdienen unsere Beachtung. Einmal, B fügt den Amtsbezeichnungen „*thelonarius*" und „*notarius*" ein „*noster*" hinzu, V nicht. Sodann, B nennt den einen bürgerlichen Zeugen „*Ricoldus Parfusus*",

---

1) Vgl. oben S. 15 ff.

2) Auch dieser wichtige Unterschied zwischen B und V ist RIETSCHEL entgangen.



V *„Ricolff Parfus“*.[1]) Endlich, die Worte *„et ceteri scabini Colonienses“*, welche der Erwähnung des Zöllners in B folgen, fehlen in V.[2])

Noch drei Abweichungen seien hervorgehoben. Die Anführung des Monats im Datum von B — *mense Maio* — fehlt in V; der Hinweis auf die Zustimmung des Domkapitels, den V in der Dispositio bringt *„accedente consensu capituli nostri Coloniensis“*, finden wir in der Corroboratio von B, und zwar in sonderbarer Verbindung mit der Corroboratio[3]); die Corroboratio selbst aber gedenkt der Besiegelung in B mit den Worten: *sigillo s. Petri . . necnon et sigillo nostro fecimus munimine“*, in V aber: *sigillo s. Petri . . et nostro munimine“*.[4])

Wollen wir aus Übereinstimmung und Abweichung der angeführten Stellen einen Schluß auf das gegenseitige Verhältnis der beiden Urkunden zu ziehen versuchen, insbesondere die Frage beantworten, ob V aus B geschöpft habe oder umgekehrt, ob etwa beide auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen, so müssen wir von allen jenen Stellen absehen, die von vornherein ungeeignet sind, Beweise zu bringen. Dazu gehören m. E. einmal die Worte, welche die Zeugenliste einleiten. Denn der Verfasser von V könnte das *„innovationis“* der Vorlage B in *„rei“* verändert haben, weil er keine Erneuerung, sondern eine neue Verfügung fixieren wollte; aber ebensogut auch der Verfasser von B das *„rei“* der Vorlage V in *„innovationis“*, weil er eben die Erneuerung eines alten Privilegs vermerkte.[5]) Auch das *„noster“* bei den Worten *„thelonarius“* und *„notarius“* sagt m. E. nichts: eine selbständige Hinzufügung ist ebenso möglich wie ein willkürliches Fortlassen. Dasselbe gilt von der Erwähnung des Monats im Datum. Warum, so könnten wir fragen, sollte nicht ein Fälscher die Erwähnung eines Monats im dürftigen Datum seiner Vorlage frei hinzugefügt haben? Jedenfalls scheint mir die Folgerung unstatthaft zu sein, daß V hier B nachgeschrieben sei, weil in V die Monatsangabe und das *„noster“* fehlen, weil statt *„innovationis“* *„rei“* steht.

---

1) Von Rietschel nicht bemerkt.

2) Von Rietschel nicht bemerkt. Im Regest Nr. 926 führt Knipping die Worte an, was auf einem Irrtum beruht.

3) Von Rietschel nicht bemerkt.

4) Über Rietschels irrige Lesung von B vgl. oben S. 17.

5) Rietschels Ausführungen zu diesem Punkte und zum Folgenden (vgl. Westd. Zeitschr. 22, 339f.) muß ich ablehnen.

Aber auch der bedeutsame Unterschied in der Aussage über die Gerechtsame des Burggrafen ist m. E. wenig geeignet Aufschluß zu bieten. Denn man könnte ebensogut annehmen: der Verfasser von B habe eine in der Vorlage V fehlende Bestimmung zu gunsten des Burggrafen hinzugefügt, als: der Verfasser von V habe die Stelle der Vorlage B zu gunsten des Vogtes fortgelassen.

Somit verbleiben nur noch die Unterschiede in den Zeugenlisten und in der Corroboratio.

Daß ein Fälscher, der sich angeblich „sklavisch an den Wortlaut seiner Vorlage hält", die Worte *„et ceteri scabini Colonienses"* fortgelassen habe, Worte, welche das Gewicht der Zeugen zu verstärken geeignet sind, halte ich für wenig wahrscheinlich. Aber obschon die ganze Zeugenliste in der von V gebotenen Fassung glatt und einwandfrei erscheint, so möchte ich deshalb nicht V als Vorlage von B ansehen, sondern zunächst die Ansicht vertreten, daß einem Vergleich in der Hinsicht nichts zu entnehmen sei.

Sicherer liegt die Entscheidung in anderen Fällen. In B wird ein Zeuge *Ricoldus Parfusus*, in V *Ricolff Parfus* genannt. Richolf Parfus ist eine in den drei letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts bekannte Persönlichkeit.[1]) Daß *Ricoldus* auf einem Versehen des Schreibers von B beruht, unterliegt keinem Zweifel. Aber auch die verschiedene Schreibweise des Familiennamens ist beachtenswert. Denn die latinisierte Fassung ist die jüngere, erst im 13. Jahrhundert bekannte.[2]) V kann hier nicht auf B zurückgehen. — Das Gleiche sagt die verschiedene Stellung der Sätze *„accedente consensu capituli nostri Coloniensis"*. Die Klausel kommt in anderen unzweifelhaft echten Urkunden Philipps von Köln vor, an der Stelle, an der sie in der Vogturkunde begegnet, nicht in der deplazierten Verbindung des Burggrafendiploms.[3]) Auch in dem Falle scheint mir die Annahme unmöglich zu sein, daß V auf B

---

1) HÖNIGER, in Beitr. z. Gesch. vornehmlich Kölns (1905) S. 262.

2) Vgl. RICHTHOFEN, Forsch. z. dt. Gesch. 8, 69. Sodann die Stellen der Schreinskarten: M. 3 I 48, 8 I 16, 8 V 17; Brig. 3 III 8. 9; Col. 1 IX 12 haben die deutsche, — Brig. 3 III 10; Dill. 1 V 2; 1 VIII 2. 5; Sab. 2 XII 8, 2 XVI 1 die lateinische Namensform.

3) Reg. d. Köln. Erzb. II. Nr. 1131, Quellen 1 Nr. 92 „de consilio priorum et fidelium nostrorum capituli etiam maioris ecclesie Coloniensis consensu accedente concessimus"; Reg. 1268 „de consilio fidelium . . . et dilectorum priorum suorum, accedente consensu capituli Coloniensis".



beruht: ein Fälscher des 14. Jahrhunderts, der sich „sklavisch“ oder fast sklavisch an den Wortlaut seiner Vorlage, des Burggrafenrechts, gehalten hat[1]), dürfte schwerlich auf die Idee gekommen sein, die Klausel aus ihrer unpassenden Umgebung zu lösen und sie in die stilistische Verbindung zu bringen, in der sie echte Urkunden des 12. Jahrhunderts zu bieten pflegen.

So vermag ich nichts zu finden, was erweisen könnte, daß B die Vorlage für V gebildet habe. Die Behauptungen von einem „geradezu schlagenden“ Beweis, von einer Vergleichung, die „keinen Zweifel mehr“ bestehen läßt, scheinen mir jeder Begründung zu entbehren. Nichts spricht für eine Abhängigkeit der Urkunde V von B, manches dagegen. Aber deswegen glaube ich zunächst noch nicht schlechthin für das umgekehrte Verhältnis, wie es früher allgemein angenommen wurde, eintieten zu sollen: für eine Abhängigkeit der Urkunde B von V.

Nach Berücksichtigung der handschriftlichen Aussagen dürfen wir uns der älteren Annahme, V sei eine in den achtzigei Jahren des 12. Jahrhunderts wirklich erlassene Urkunde des Erzbischofs Philipp, B eine mit Benutzung von V im dritten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts vorgenommene Fälschung, nicht mehr ohne weiteres anschließen. V darf gegenüber B nicht deshalb im Vorteil sein, weil es nur abschriftlich überliefert ist. Wesentliche Bedenken teilt V mit B unter allen Umständen. Das muß ausdrücklich betont werden. Es ist ganz unzulässig, die Disharmonie der Angaben, die sich in V ebenso wie in B findet, auf spätere Abschreiber zurückzuführen; es ist unzulässig, das Datum 1169 statt etwa 1189 bzw. 1183, oder den Zeugen Karl von Rheingassen statt Karl von Salzgassen[2]), oder die jüngeren Namensformen mit Flüchtigkeit späterer Abschreiber zu erklären: das Original der Vogturkunde kannte, wie wir jetzt wissen, all das im wesentlichen ebenso wie das Original von B. Hier wie dort begegnen besonders die späteren Namensformen. Zwar sind die als Zeugen genannten Bürger — abgesehen von Karl von der Rheingassen[3])

1) Wie Rietschel a. a. O. S. 338 f. annimmt.

2) So Höniger in Beitr. z. Gesch. vorn. Kölns (1905) S. 263f.

3) Höniger a. a. O. S. 255ff. Da ein Karl von der Rheingassen nicht bezeugt ist, so meinte Höniger, im Original habe „Salzgasse“ gestanden und erst ein Abschreiber habe den Irrtum begangen.



— bekannte Persönlichkeiten des späteren 12. Jahrhunderts und zugleich als Schöffen nachzuweisen[1]), aber ihre Namen wurden mitunter in den achtziger Jahren des 12. Jahrhunderts anders geschrieben als in unseren Urkunden. Nur in der Schreibweise „*Parfus*" gebührt V der Vorzug vor B, welches die erst am Ende des 12. Jahrhunderts bekannte latinisierte Fassung „*Parfusus*" hat.[2]) Sonst finden sich in V die gleichen Formen wie in B, so besonders der Name „*Ratio*", der erst im 13. Jahrhundert begegnet und der früher „*Razo*" oder ähnlich lautete.[3]) Auch „*Munberslog*" oder „*Munbersloc*" ist eine jüngere Form und nach urkundlichen Aussagen etwa 1200 an Stelle der älteren Form „*Mimbernesloche*" getreten.[4])

Genug, V hat mit B fast alle Eigentümlichkeiten gemein, die von jeher Zweifel an der Echtheit der Urkunde erregt hatten; gegenüber V schweigen fast nur jene Bedenken, die nicht erhoben werden können, weil V nur abschriftlich überliefert ist. Demnach erscheint, vom formell-diplomatischen Standpunkt aus, V ebenso verdächtig oder wenigstens fast ebenso wie B.

Gewiß ist durch diese Erwägungen die Möglichkeit, V für eine Vorlage von B zu halten, nicht ausgeschlossen. Und bisher haben wir wohl Gründe für die Annahme wahrgenommen, daß B nicht Vorlage von V gewesen sein könne, nicht aber für das Gegenteil. Nur die Corroboratio bietet zu Zweifeln Anlaß. B sagt „*sigillo s. Petri . . et sigillo nostro fecimus munimine roborari*", V „*sigillo s. Petri . . et nostro munimine fecimus roborari*". Beide irren, denn die richtige Fassung sollte „. . . *sigilli nostri munimine* . ." lauten. Hier scheint die Annahme, daß V die Vorlage von B gewesen sei, nicht gerade wahrscheinlich zu sein. Aber unmöglich ist sie gewiß nicht.

Der bisherige Textvergleich lehrt: B kann unter keinen Umständen die Vorlage für V gebildet haben, wohl aber V für B. Daneben besteht die Möglichkeit, daß V und B in ihren übereinstimmenden Teilen auf eine dritte gemeinsame Quelle zurückgehen.

1) HÖNIGER, a. a. O. 2) Vgl. oben S. 20.

3) Vgl. RICHTHOFEN, in Forschungen z. d. G. 8, 68 und die Quellenstellen bei HÖNIGER a. a. O. S. 260f.

4) RICHTHOFEN, S. 68f. HÖNIGER, S. 262.

Wir müssen innehalten. Die Untersuchung verlangt zunächst eine Prüfung der Urkunden nach anderer Richtung hin.

B ist zweifellos eine Fälschung des 13. Jahrhunderts, V ist stark verdächtig. Aber aus welchem Grunde wurde gefälscht? Es gibt auch Fälschungen, welche echte Vorlagen benutzten und nur die echten Vorlagen, Fälschungen, welche inhaltlich im vollsten Umfang als glaubwürdig und benutzbar gelten dürfen. Es kann sich ereignen, daß das echte Original stark beschädigt oder in Verlust geraten ist, daß die Beschaffung einer Neuausfertigung auf Schwierigkeiten stößt und daß man zur Fälschung greift, ohne unrichtige Tatsachen zu behaupten. Kann das vielleicht bei der Burggrafenurkunde, die ja als Fälschung sicher erwiesen ist, der Fall sein?

Nach RIETSCHELS Annahme hätten wir uns die Vorgänge etwa in folgender Weise vorzustellen. Die Kölner hatten am Anfang des 12. Jahrhunderts ein erzbischöfliches Privileg erhalten, das im Schöffenarchiv aufbewahrt, aber nach wenigen Jahrzehnten *„ex nimia vetustate et corrosione vermium“* so zerstört war, daß man es kaum lesen konnte, daß — so müssen wir wohl vermuten — der Name des Ausstellers und die Zeit der Ausstellung nicht zu entziffern waren, denn es wird des Privilegs in der Burggrafenurkunde ausführlich und wiederholt, aber nur als *„quoddam privilegium“*, als *„privilegium antiquum“* gedacht. Und nachdem Erzbischof Philipp aus Anlaß eines Streits zwischen dem Burggrafen und dem Stadtvogt dies alte unleserliche Schriftstück in den achtziger Jahren erneuert, das Siegel des h. Petrus und sein eigenes der *„innovatio“* angehängt hatte, — bald wird diese wieder von einem Mißgeschicke ereilt. Etwa wieder Wurmfraß? Diesmal aber keine Erneuerung durch den Erzbischof, sondern eine selbständige Anfertigung, wobei leider der Schreiber eine Ungeschicklichkeit beging und das Datum verschrieb, wobei zugleich ein echtes, aber aus einer unpassenden Regierungsperiode stammendes Siegel Philipps und ein gefälschtes Domkapitelsiegel verwendet wurden. Und zu alledem: das Privilegium, über dem solche Mißgeschicke walteten und um dessen Erneuerung man sich so sehr bemühte, ist gar kein richtiges Privilegium — weshalb denn auch die Vertreter der Bürgerschaft es zuerst *„inviti“* präsentierten —, es spricht wenig zu gunsten der Bürger, viel zu gunsten des Burggrafen.

Man braucht, glaube ich, sich diese vermeintlichen Zusammenhänge nur vor Augen zu halten, um ihre Unmöglichkeit zu erkennen. Die Geschichte mit dem mythischen „*privilegium antiquum*", welches den Würmern zum Opfer gefallen, ist wenig glaubwürdig.

Wir müssen den Inhalt der Urkunden näher prüfen. Vorher aber wollen wir in breiterem Umfange die Frage der älteren Kölner Verfassung, deren Kenntnis, wie oft behauptet wurde, vornehmlich auf unseren Urkunden, besonders auf dem Burggrafendiplom beruht, zu erörtern versuchen. Wir verlassen dabei das engere Gebiet, das der Untersuchung der beiden Urkunden von 1169 gehört, wir versuchen Stellung zu einigen Hauptproblemen der älteren städtischen Verfassungsgeschichte zu nehmen.

II. Studien zur älteren Kölner Verfassungsgeschichte.

Vorbemerkungen: Staat, Gemeinde, Privatherrschaft.

Träger der bürgerlichen Freiheitsbewegung war die Gemeinde. Wir wissen es, daß nicht die Organe der staatlichen Gewalt, sondern die autonomen Gemeinden die Stadt zu jener politischen Bedeutung geleitet haben, die ihr im Mittelalter eigentümlich war. In der Gemeinde haben sich jene großen Fortschritte vollzogen, die dem Städtewesen die Führung in der Fortbildung der politischen Gemeinschaftsidee verschafft hatten.

Wie die Gemeinde sich neben dem älteren Stadtregiment erhob, wie sie die Pflege der gesellschaftlichen Bedürfnisse selbst übernahm, um schließlich in den Vollbesitz der politischen Gerechtsame zu gelangen, das konnte in vielen Städten deutlich beobachtet werden. Für Köln ist dieser Prozeß wiederholt zur Darstellung gelangt, ohne daß tiefere Verschiedenheiten der Meinungen hervorgetreten wären. Wohl aber gehen die Ansichten weit aus einander in der Beantwortung der Frage nach Entstehung der Gemeinde und des besonderen bürgerlichen Rechtskreises.

War von jeher neben den staatlichen Mächten eine Gemeindegewalt wirksam und ging von ihr die Entwickelung des Städtewesens aus? Oder beruht die Entstehung der Stadtrechtskreise auf Anordnungen der staatlichen Gewalt? Oder auf einer Maßnahme der privaten Herrschaft?

Einige allgemeine Bemerkungen über die staatlichen (öffentlichen), kommunalen (genossenschaftlichen) und grundherrlichen (privaten) Mächte seien den besonderen Erörterungen der Kölner Verhältnisse vorausgeschickt.

Unser Staatsgebiet wird überzogen von einem geschlossenen Netz von Gemeinden: von Landgemeinden, Stadtgemeinden oder selbständigen Gutsgebieten, von kleinen Bezirken, in denen politische Gemeinbedürfnisse befriedigt werden. Diese kleinen Gemein-

wesen sind abhängig vom Staat, sie unterstehen der staatlichen Aufsicht und der staatlichen Hoheit. Zwar wird juristisch seit den Zeiten der französischen Revolution der eigene vom übertragenen Wirkungskreis der Gemeinde unterschieden, zwar werden häufig bestimmte Herrschaftsrechte der Gemeinden aus ihrem Wesen abzuleiten gesucht, aber wie immer die kommunalen Herrschaftsrechte aufgefaßt werden, ob alle als vom Staat übertragen oder einige aus dem Wesen der Gemeinde unmittelbar geflossen und vom Staat nur als anerkannt gelten; jedenfalls kann der Staat, der im 19. Jahrhundert das Verhältnis der Gemeinden geregelt hat, durch Akte der Gesetzgebung das Verhältnis ändern, die Gewalt der Gemeinden stärken oder mindern und aufheben.[1])

Erst der moderne Staat ist Pfleger aller politischen Gemeinbedürfnisse geworden, erst er hat die unbedingte Beherrschung der anderen politischen Gemeinwesen beansprucht — waren in früheren Jahrhunderten die Verhältnisse der Gemeinden freier, die Herrschaftsrechte der Kommunen selbständiger?[2]) Bestand im früheren Mittelalter ein klarer, durchgehender Unterschied zwischen kommunalen und staatlichen Befugnissen, ein bestimmter, auf der Verschiedenheit des Wesens beruhender Gegensatz von Staat und Gemeinde?

Wir müssen wohl beachten, daß die für uns selbstverständliche Forderung einer Gemeindeangehörigkeit aller Bewohner im Mittelalter nicht bestand, daß die Gemeindeverbände zwar sehr häufig, aber nicht unerläßlich waren.[3])

Als die Germanen den Römern näher traten, war in ihrer gesellschaftlichen Organisation ein Unterschied von Staat und Gemeinde überhaupt nicht vorhanden: der Staat und seine Organe

1) Der juristische Unterschied zwischen Staat und Kommunalverband ist oft wissenschaftlich erörtert worden, besonders in Verbindung mit der Frage nach der Natur des deutschen Reichs und der Einzelstaaten. Es mag hier der Hinweis auf die Arbeit ROSENBERGS genügen, „Über den begrifflichen Unterschied zwischen Staat und Kommunalverband“ im Archiv f. öff. Recht 14 (1899) S. 328ff. ROSENBERG charakterisiert die verschiedenen Ansichten von SEYDEL, HÄNEL, ZORN, STÖBER, PREUSS, JELLINEK, LABAND, ROSIN, BRIE und entwickelt seine eigene Theorie S. 361—370. Vgl. überdies G. MEYER, Lehrb. d. dtsch. Staatsrechts 6. Aufl. bearb. v. ANSCHÜTZ (1905) S. 7ff. 364f.

2) Vgl. z. B. die Bemerkung MEYERS a. a. O. S. 365 N.

3) Die Behauptung, daß im Mittelalter „jeder Deutsche einer Gemeinde angehörte“, halte ich für irrig.



ordneten auch die agrarischen Verhältnisse. Erst die Bildung größerer geschlossener Staatswesen, der Stammesreiche, bewirkte, daß der Staat die Regelung der wirtschaftlichen Dinge besonderen, kleineren Gemeinwesen überließ, welche nicht die Stellung staatlicher Bezirke einnahmen. Es gab fortan Mark- und Ortsgemeinden, die als selbständige Gemeinwesen neben dem Staat und dessen Gliedern gelten durften, mag auch die Staatsgewalt im fränkischen Zeitalter in die Verhältnisse der Ortsgemeinden eingegriffen haben. Und vollends ist ein kräftigeres Leben in den Ortsgemeinden der nachkarolingischen Zeit anzunehmen, als der Staat seine Bedeutung einbüßte und die Fürsorge für wichtige politische Gemeinbedürfnisse mehr als vorher anderen überlassen mußte.

Die ganze Entwickelung des Ortsgemeindewesens stand im Zusammenhang mit den allgemeinen, dem germanischen Gemeinschaftsleben eigentümlichen autonomen Tendenzen. Im groß gewordenen Staat wurde nicht allein eine Mitwirkung wenigstens gewisser Volkskreise an der Zentralstelle des Reiches und an der provinzialen Regierung begehrt, sondern von unten her ward eine selbständige Fürsorge für gewisse Gemeinschaftsinteressen ausgebildet, eigene Verbände entstanden, die nicht Teilverbände des Staates waren. In den Gemeinden entfaltete sich eine Tätigkeit, die über das Agrarische hinausgriff, welche den verschiedenartigsten Gemeinschaftsbedürfnissen diente, welche das Gebiet der Polizei und einer niederen Gerichtsbarkeit betraf. So konnten in nachkarolingischer Zeit gewisse allgemeine Vorstellungen über Inhalt und Umfang der Gemeindefunktionen entstehen.

Aber folgende einschränkende Momente sind zu beachten. Einmal, das Dasein der Ortsgemeinde war nicht unerläßlich. Sodann, die Gemeinden erscheinen nicht mit einer klaren, festen, aus ihrem eigenen Wesen fließenden Kompetenz ausgestattet. Und schließlich, sie sind nicht eine vom Staat durchaus freie Macht. Die polizeiliche Gerichtsgewalt des Bauernmeisters, bemerkt PLANCK[1]) ist nicht eine königliche, sondern eine aus der Selbstverwaltung der Gemeinde herfließende; aber diese Selbstverwaltung hat als eine vom Landrecht nur geduldete zu gelten, der Gemeindegerichtsbarkeit ist daher, vom landrechtlichen Standpunkt aus gesehen, nur

1) J. W. PLANCK, Das dt. Gerichtsverfahren im Mittelalter 1, 11 f.

die Bedeutung eines schiedsrichterlichen Sühneverfahrens zuzuweisen, bei dessen Mißlingen die eigentliche Gerichtsgewalt des Landrichters eintritt. Diese Bemerkungen charakterisieren treffend das Gesamtverhältnis von Staat und Gemeinde.[1])

Aber noch eines kommt hinzu. Politische Kompetenzen verschiedener Herkunft gehen oft zusammen. Die Gemeinden erwerben Rechte staatlichen Ursprungs, Staatliches tritt mit Privatherrschaftlichem in Verbindung. Schon in frühester Zeit haben die privaten Herrschaften auf Grund ihrer Gewalt über Land und Leute politische Funktionen gewonnen. Und da im nachkarolingischen Zeitalter die staatlichen Gerechtsame vielfach Objekte des privaten Verkehrs und gleichsam private Besitztümer geworden waren, so konnten Gerechtsame, die aus staatlicher Quelle stammten, sich mit privaten Gewalten zu einer Einheit verbinden. Dazu entstanden durch Gewährung einer autonomen Teilnahme oder durch andere Umstände neue korporative Gerechtsame in privaten oder in staatlichen Herrschaftskreisen und verbanden sich mit alten Gemeindefunktionen oder mit erkauften Rechten mannigfacher Art.

Staat, Gemeinde (Korporation) und Privatherrschaften sorgen im Mittelalter neben einander und mit einander für politische Gemeindebedürfnisse; sie teilen sich in die gesellschaftliche Fürsorge nach Gesichtspunkten, die nicht einfach durch die Verschiedenheit ihres ursprünglichen Wesens, sondern vielfach durch die individuellen Umstände gegeben sind. Sie treten mit einander mannigfach verbunden im gesellschaftlichen Leben auf, als durchaus einheitliche Mächte, bei denen die verschiedene Herkunft der Befugnisse nicht mehr zu unterscheiden ist: die Gemeinden und die Privatherrschaften haben in steigendem Maße Gerechtsame staatlichen Charakters gewonnen und ihren alten Befugnissen einheitlich angefügt.

Hat es unter diesen Umständen überhaupt einen Wert, so ist man veranlaßt zu fragen, die im Gesellschaftsleben wirkenden Mächte in staatliche, kommunale (genossenschaftliche) und privatherrschaftliche zu sondern? Neuestens ist die Berechtigung dieser

1) Treffende Bemerkungen über das Verhältnis von Staat und Gemeinde im Mittelalter auch bei KÜNTZEL, Über die Verwaltung des Maß- und Gewichtswesens (SCHMOLLERS Forschungen 1894) S. 17 ff. 22 f.



Gruppierung schroff geleugnet worden.[1]) Und gewiß, es geht nicht an, alle politischen Institute, besonders die Gerichte, schlechthin als staatliche oder als kommunale und private zu charakterisieren; es ist das unstatthaft, weil in den einzelnen Instituten Staatliches, Kommunales und Privatherrschaftliches kombiniert auftrat; es geht auch nicht an, die politischen Kompetenzen ihrer Natur nach einheitlich und fest in staatliche, kommunale und privatherrschaftliche einzuteilen, weil die Verhältnisse wechselvoll und gleitend waren.

Gleichwohl sind Fragen über die Natur der politischen Gerechtsame nicht gleichgültig. Wollen wir das Werden und Wachsen der neuen politischen Gewalten in Deutschland verstehen, der Territorien und der Städte, auf denen die Zukunft des intensiveren Staatsgedankens beruhte, dann müssen wir sicherlich auch Herkunft und Natur jener einzelnen Elemente zu erkennen suchen, von denen ihre Bildung ausging, dann müssen wir fragen, was vom alten Staat stammte, was von einer Gemeinde- oder einer Privatgewalt, wir müssen zu erforschen trachten, wie sich die verschiedenen Elemente zu einer neuen politischen Macht zusammenschlossen. Ein berechtigtes Problem der Städteforschung, den Ursprung des bürgerlichen Rechtskreises und der kommunalen Macht von der Seite aus zu beleuchten, daß gefragt wird, ob und in

---

1) So von P. SANDER in der gedankenreichen Schrift „Feudalstaat und bürgerliche Verfassung" (1906), die des Anregenden und Beachtenswerten viel bietet. Noch viel weiter in der Negation als der Historiker SANDER ging der Jurist S. RIETSCHEL. Seiner Meinung nach liegt es „nur in einem mangelhaften Verständnis des mittelalterlichen Rechtslebens", wenn die Frage gestellt wurde, „ob dies oder jenes Rechtsinstitut öffentlichrechtlich" sei (Mitt. des Inst. für öst. Gesch. 27 S. 407 ff.). Er wandte sich damit gegen jene breite Richtung der Forschung, die gerade in den letzten 20 Jahren auf dem Gebiete der Verfassungs- und Rechtsgeschichte vorherrschend geworden war, als deren Hauptvertreter G. v. BELOW zu gelten hat. Daß ich es für einseitig halte, die Verfassungsentwickelung unter diesem Gesichtspunkte allein zu betrachten, ist aus den Bemerkungen dieser Studie zu ersehen (vgl. auch meine Ausführungen in Histor. Viertelj. 1906 S. 582—587). Völlig verkehrt aber erscheint mir die Ansicht, daß der Unterschied zwischen öffentlichrechtlichen (staatlichen) und privatrechtlichen (privatherrschaftlichen) Institutionen des Mittelalters lediglich nach modernen Rechtsvorstellungen vorgenommen werden könne und dürfe. Und wenn RIETSCHEL erklärt, daß die mittelalterlichen Regalien in öffentlichrechtliche und privatrechtliche einzuteilen seien, je nachdem gegenwärtig ein Regal juristisch als öffentlichrechtliche oder privatrechtliche Institution bewertet werde, wenn er das mittelalterliche Berg- und Jagdregal als privatrechtlich ansieht, „weil heute Bergrecht und Jagdrecht dem Privatrecht angehören", so scheinen mir solche Ansichten jedem historischen Denken entgegenzustreben.

welchem Maße die neue Bildung dem Bereich des Staatlichen oder dem der älteren Landgemeinden, dem anderer genossenschaftlicher Einrichtungen (Gilde) oder dem der Privatherrschaften entstammte. Dieser Gesichtspunkt ist sicherlich geltend zu machen, nur darf dabei nicht von der, wie ich glaube, irrigen Voraussetzung ausgegangen werden, daß die einzelnen obrigkeitlichen Gewalten, die uns im politischen Leben des Mittelalters entgegentreten, einheitlich als staatlich, als genossenschaftlich oder als privat zu charakterisieren, daß für den Staat, für die Gemeinde und für die Privatherrschaft ganz bestimmte Gruppen von Gemeinfunktionen ihrem Wesen nach zu beanspruchen seien. Voraussetzung muß vielmehr bleiben, daß die Kompetenzen der Gemeinden, wie die des Staates und der Privatherrschaft, veränderungsfähig und gleitend waren, daß zugleich auch die Gewalten verschiedenen Ursprunges kombiniert auftraten, ohne in ihrem Organismus den verschiedenen Ursprung der einzelnen Elemente erkennen zu lassen.

1. Stadt, Burgbann, Bannmeile.

Das römische Köln lag auf einer kleinen Hochebene, die sich durchschnittlich 14 bis 14,5 m über dem Wasserspiegel des Rheins erhob. Die Stadt hatte die Form eines unregelmäßigen Vierecks, dessen Nordostecke das Gebiet des heutigen Domes bildete, dessen Nordgrenze etwa durch die Nordmauer des Domes und die Burgmauer markiert wurde, während die Westseite durch die Gertruden- und Clemensstraße, die Südseite durch die Alte Mauer am Bach und den Mühlenbach, die dem Rhein zugewendete Ostseite aber von einer gegenüber der Ecke des Mühlenbaches und der Mathiasstraße beginnenden, nach Norden gehenden, die Martinstraße berührenden Linie begrenzt erscheint.[1])

Obwohl das Gebiet innerhalb der alten Römermauer im Mittelalter keineswegs vollständig besiedelt, obwohl der große westliche Teil fast völlig unbebaut war[2]) und hinreichend Raum für Ausbreitung bürgerlicher Niederlassungen bot, sind frühzeitig mannigfache Siedelungen um die alte Römerstadt herum zu beobachten.

1) Vgl. Colonia Agripinensis. Festschr. d. 13. Vers. deutscher Philologen 1895, S. 5 ff., mit dem trefflichen Lageplan. Darnach die Grenzlinie auf dem beiliegenden Stadtplan.

2) KEUSSEN in Westd. Ztschr. 20 (1901) S. 22 ff.



Überall begegnen Kirchen und Klöster, die teils die Folge von Siedelungen im Suburbium Kölns waren, teils Siedelungen angeregt haben. Im Süden das seit 800 erwähnte Kloster St. Severin[1]), welches nachweislich in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts über das weite, nördlich bis zur Stadtmauer reichende Gebiet die Banngewalt besaß[2]), sodann die Kirche St. Johannes Baptista seit dem 10. Jahrhundert und die von Anno II. gestiftete Kirche St. Georg, beide zwischen Severin und der Römerstadt, ferner die an der Mauer beim Saphirenturm am Rhein gelegene Kirche St. Maria im Dorfe Nothausen.[3]) Südöstlich von St. Severin breitete sich das Dorf Bayen aus, nordwestlich das Dorf Thiedenhofen (im Gebiete der heutigen Ulrichs- und Schnurgasse), eine alte Niederlassung der Töpfer[4]), und weiter nordwestlich die alte Kirche St. Pantaleon, die im 10. Jahrhundert zum Kloster ausgestaltet wurde.[5]) Erst 1140 wurde die Mauritiuskirche gegründet, im Westen der Römerstadt, während die Apostelkirche, unmittelbar nördlich der Mauritiuskirche, schon seit Anfang des 10. Jahrhunderts mit ihrer großen, geschlossenen Immunität auftritt.[6]) Jedenfalls auf die Karolingerzeit geht die nördlich der Apostelkirche ausgedehnte Friesensiedelung zurück, deren Erinnerung noch jetzt in der Friesenstraße fortlebt, während die im Nordwesten gelegene St. Gereonskirche schon im 6. Jahrhundert berühmt war, während überdies seit der Karolingerzeit die Kirchen St. Ursula, St. Cunibert und St. Andreas Mittelpunkte eines im Norden der Römermauer ausgebreiteten Suburbiums bildeten.[7])

Die Kölner Forscher, deren eindringenden Untersuchungen wir Klarheit über all diese auch für allgemeinere historische Probleme wichtigen Fragen verdanken, haben in völliger Übereinstimmung die allmähliche Ausbreitung des städtischen Mauerringes über die Siedelungen des Suburbiums erhellt. Drei große Aktionen sind zu unterscheiden.

Zuerst wurde der östlich der Römermauer nach dem Rhein hin abfallende Abhang einbezogen, jenes Gebiet, das zwar nicht,

---

1) KEUSSEN S. 64. 67. Vgl. auch HELDMANN, Der Kölngau S. 105.
2) Aus der Urkunde Annos II. von 1067 zu entnehmen, s. unten S. 41.
3) KEUSSEN S. 65 ff. 4) Ebd. S. 68. 5) Ebd. S. 70.
6) KEUSSEN S. 24. 70 f.
7) Ebd. S. 16 22. 25. 66, 71 f. Vgl auch KEUSSEN, Westd. Ztschr. 22, 25.

wie früher angenommen wurde, ursprünglich eine Rheininsel gebildet hatte, das aber nach der Seite der Römermauer hin eine tiefere Mulde aufwies und sich als Plateau erst östlich von Alt- und Heumarkt bis zu 7 m über dem Rheinpegel erhob. Durch Verlängerung der Römermauer im Norden und Süden bis zum Rhein, bis zum Franken- und Saphirenturm, wurde die Rheinvorstadt mit der Römerstadt verbunden. Sicherlich nicht später als im 10. Jahrhundert.

Die zweite große Ausbreitung fand i. J. 1106 ihren Abschluß. Im Norden wurde ein fast die Hälfte der Altstadt ausmachendes Gebiet einverleibt, das fortan einen selbständigen Bezirk in gerichtlicher und kommunaler Beziehung innerhalb des großen Stadtverbandes bildete: das Niederich oder — da ja die Römermauern anfangs stehen blieben — das *burgum inferius,* die Niederburg. Im Süden wurde ein etwas kleinerer Landstrich mit Mauern umzogen und der Altstadt angegliedert, das Overrich oder Airsbach, *burgum superius.* Gleichzeitig ward im Westen die große Immunität der Apostelkirche und ihr benachbartes Gebiet mit der Altstadt verbunden, und zwar ohne fortan eine gerichtliche Sonderstellung zu besitzen.[1])

Die dritte große Ausdehnung erfolgte i. J. 1180. Ein breiter neuer Gürtel von Siedelungen wurde der Stadt einverleibt und mit einer Mauer umgeben: Severin und Pantaleon im Süden, Mauritius und Friesenstadt im Westen, Gereon und Eigelstein im Norden. Es sind nicht geschlossene Gemeinden oder Gerichtsbezirke, welche damals angegliedert wurden; die neue Mauer vielmehr, welche Stadt und Land trennte, lief inmitten der alten Herrschafts- und Gerichtsbezirke von Severin, Pantaleon, Gereon, Eigelstein. Es wurden eben offenbar nur jene Teile einverleibt, in welchen städtisches Leben zur Entfaltung gelangt war, es sind vermutlich auch topographische Gründe bei der Anlage der Befestigungslinie maßgebend gewesen.

Eine weitere Ausbreitung hat nicht mehr stattgefunden. Barg doch der Mauerring von 1180 im Westen weite Gebiete von ländlichem Charakter, die auf Jahrhunderte hinaus eine intensivere städtische Siedelung innerhalb der Civitas Köln ermöglichten.

---

1) Vgl. die topographische Übersicht auf dem beiliegenden Stadtplan.



Die Mauer trennte Stadt und Land, aber der von der Stadt ausgehende wirtschaftliche und rechtliche Einfluß reichte über die Stadtgrenzen hinaus. Von dem engeren Stadtgebiet ist das Gebiet des Burgbannes und das der Bannmeile zu unterscheiden. Klar gruppieren Aufzeichnungen des 14. und 15. Jahrhunderts, die über das Prozeßverfahren handeln, die innerhalb der Bannmeile begangenen strafbaren Taten in solche innerhalb und außerhalb der Stadt, in solche innerhalb und außerhalb des Burgfriedens; sie stellen dementsprechend gegenüber den Burgfrieden, den Burgbannfrieden und den Bannmeilenfrieden.[1])

In anderen urkundlichen Nachrichten des 14. Jahrhunderts wird dagegen nur des Unterschiedes zwischen Stadtbezirk auf der einen und Burgbann bzw. Bannmeilenbezirk auf der anderen Seite gedacht. Zwar sagt Karl IV. in Privilegien von 1349 und 1355, daß er den Kölnern bestätigt habe *„libertatem burchban et ius habendi banleucam quod dicitur banmile“*[2]); es scheint demnach Burgbann und Bannmeile unterschieden worden zu sein. Aber die weiteren Bestimmungen der Urkunden, die den Bürgern gestatteten, innerhalb der Bannmeile begangene Missetaten zu ahnden, Lokalstatuten, Munizipalverordnungen u. dgl. für diesen Bereich zu erlassen und Übertreter zur Verantwortung zu ziehen, treffen nur wieder die Unterscheidung *„in ipsa civitate aut extra infra banleucam“*, die Unterscheidung also von zwei Bezirken. Und in einer anderen Urkunde Karls IV. wird Bannmeile und Burgbann schlechthin gleichgesetzt: *banno urbis et bannileuca que vulgariter burkgban nuncupatur.*[3])

Der Sprachgebrauch war, wie wir sehen, wechselnd. In welcher Art die spätere Unterscheidung von Stadtbann, Burgbann und Bannmeile zu verstehen sei, muß anderen Untersuchungen überlassen

---

1) STEIN, Akten z. Gesch. d. Vfg. u. Vw. d. Stadt Köln I S. 601 ff. Nr. 318 c. 2: „bynnen der stat off buyssen der stat, bynnen deme burchbanne off buyssen deme burchbanne, bynnen der banmylen“ .... „burchvrede off burchbansvrede off banmylenvrede“. Ähnlich c. 4. 6. Dagegen heißt es S. 576: „bynnen dem buyrbanne off bynnen der stat Coelne“ bzw. „enbynnen deme gebuyr eynre banmylen off van bynnen eynre stat van Coelne“. Vgl. auch LAU, Entw. d. komm. Vfg. d. Stadt Köln S. 6.

2) Urk. v. 1349 bei LÜNIG, Reichsarchiv XIII (P. Spec. IV Cont.) 345 ff. (vgl. Mitt. a. d. Stadtarch. Köln Heft 6 S. 65. 67 Nr. 1917. 1932); v. 1355 bei LACOMBLET 3, S. 454 ff. Nr. 547 (Mitt. a. d. Stadt Köln Heft 7 S. 16 Nr. 2154). Vgl. auch ENNEN, Gesch. 2, 320.

3) ENNEN, Quellen 4 Nr. 371 (Mitt. a. a. O. Nr. 2140).

bleiben. Für die ältere Zeit scheint lediglich eine Gegenüberstellung von zwei Rechtskreisen angenommen werden zu dürfen: Stadtbann einerseits und Burgbann- oder Bannmeilenbezirk anderseits.[1])

Im Jahre 1217 wurde durch kaiserlichen Rechtsspruch erklärt, daß der Erzbischof *„extra civitatem suam, sicut et infra, in iurisdictione ipsius, que banmile vulgariter dicitur, possit legitime iudicio presidere et de sue iurisdictionis hominibus iusta iudicia exercere“.*[2]) Gewiß ist damit derselbe Bezirk gemeint, dessen in anderen Urkunden als *„termini civitatis qui dicuntur burchban“* gedacht ward.[3]) Und wenn bei Einlösung der Burggrafschaft 1279 von den burggräflichen Befugnissen *„infra civitatem et districtum civitatis Coloniensis“* die Rede ist[4]), so dürfte es erlaubt sein, den *„districtus civitatis“* mit der *„iurisdictio que banmile vulgaritur dicitur“* zu identifizieren. Schon 1159 wurde *„Morsdorp“*, unter dem wohl das etwa 6 km westlich der Stadt gelegene Marsdorf zu verstehen ist, als *„infra bannum urbis“* bezeichnet.[5]) Sicher, daß in älterer Zeit der Stadt- vom Burgbann- und Bannmeilenbezirk unterschieden wurde, sicher, daß zur Stadt ein weites Landgebiet gehörte, in welchem der Erzbischof, der Herr der Stadt, die obere Gerichtsgewalt besaß.

Es mag dahingestellt sein, ob der auf späteren Kölner Karten verzeichnete Burgbann irgendwie auf Verhältnisse des Mittelalters zurückgeht oder auf einer künstlichen, aus der Zusammenfassung der verschiedenen außerstädtischen Schreins- und Gerichtsbezirke hervorgegangenen Bildung beruht.[6]) Es muß auch besonderer Forschung überlassen bleiben festzustellen, in welchem Maße eine spätere Nachricht über den Verlauf der Bannmeile für ältere Verhältnisse brauchbar ist. Darnach reichte das Bannmeilengebiet im Süden bis Godorf und Kendenich, im Westen bis Frechen und

---

1) Über die Unterscheidung von zwei Rechtskreisen vgl. GENGLER, Stadtrechtsaltertümer S. 257 ff.; BELOW, Ursprung der Stadtverfassung S. 34.

2) Mon. Germ. Constit. 2, 276 Nr. 205.

3) Privilege des Erzbischofs v. 1239, Quellen 2 Nr. 194. 198 (Mitt. a. d. Stadtarch. Köln Heft 3 S. 23 Nr. 112. 115).

4) LACOMBLET 2, 426 Nr. 727.

5) Quellen 1 Nr. 74. Es kann auch noch der in größerer Nähe der Stadt gelegene Morsdorfer Hof in Frage kommen.

6) Wie FABRICIUS, Erläuterungen zum gesch. Atlas der Rheinprovinz II S. 398 annimmt. Die Karte des Kölner Burgbannes (Bl. V) beruht auf einer Zeichnung von 1791, die wieder mit einer von 1580 übereinstimmt.



Brauweilern, im Norden bis Rheindorf — die Grenze umzog die Stadt in großem Bogen südlich, westlich und nördlich, in einer Entfernung von 8 km, während im Osten der Rhein die Grenze des engeren Stadt- und zugleich des Bannmeilenbezirkes bildete.[1])

Diese Grenzlinie kann, meine ich, nicht schlechthin als spätere Neubildung gelten, sie muß mit den alten Grenzen des zur Stadt Köln gehörenden Distriktes zusammenhängen. Und vergleicht man die durch die Jahrhunderte reichenden Meldungen über Burgbann und Bannmeile mit denen über den Kölngau, dann scheint die Annahme nicht unwahrscheinlich: unter dem Kölngau verstand man in nachkarolingischer Zeit den der erzbischöflichen Herrschaft zugewiesenen, durch die Bannmeile abgegrenzten Bezirk.

Allerdings ist der Kölner Gau, wie ihn HELDMANN als Untergau des Gilggaues abgegrenzt hat[2]), nach Südwesten und Nordwesten hin ausgedehnter als der später durch die Bannmeile charakterisierte Bezirk. Aber halten wir uns an die unmittelbaren urkundlichen Nachrichten, sehen wir von den immerhin nur hypothetischen mittelbaren Folgerungen HELDMANNS ab, so herrscht mit einer einzigen Ausnahme Übereinstimmung. Nur der 17 km westlich von der Stadtmauer gelegene Ort Horrem, der in den Jahren 864 und 1005 zum Kölngau gerechnet wird[3]), liegt außerhalb der Bannmeile, alle anderen unmittelbar bezeugten Kölngauorte innerhalb. Die Nachricht über Horrems Lage im Jahre 1005 bietet demnach allein einige Schwierigkeit. Ob wir eine spätere Verengerung des Bannmeilengebiets annehmen oder ob wir voraussetzen wollen, daß 1005 mit dem Kölngau nur eine geographische Bezeichnung, kein Gerichtsbezirk gemeint war, ist für unsere Fragen gleichgültig: die von HELDMANN zusammengestellten urkundlichen Nachrichten über die Ausdehnung des Kölngaues widersprechen zunächst nicht der Annahme, daß der erst in späterer Zeit näher bekannte Bannmeilenbezirk aus dem Kölngau hervorgegangen ist. Mag aber auch die Richtigkeit dieser Vermutung bezweifelt werden, sicher bleibt, der Kölner Erzbischof hat seit dem 10. Jahrhundert die Gerichtsherrschaft über die Stadt Köln und über ein größeres, die Stadt umgebendes Gebiet besessen.

---

1) Vgl. die Angaben ENNENS, Gesch. 1, 568 N. 4.

2) HELDMANN, Der Kölngau und die Civitas Köln (1900) S. 88 ff. Dazu die Karte.

3) HELDMANN S. 88. 89. 103.

Halten wir zunächst fest. Wohl zu unterscheiden sind der weite über die Stadtgrenzen hinausreichende Bezirk der Bannmeile und der engere durch die Mauern und Wälle der Stadt umschlossene, überdies durch den Sechzigschillingbann mit dem höheren Frieden ausgestattete Stadtbezirk. Ferner, die Stadt selbst erscheint in älterer Zeit nicht als eine einheitliche bürgerliche Siedelung, es treten vielmehr mehrere Niederlassungen selbständig neben einander auf und verbinden sich erst nach und nach. Welche dieser Siedelungen ursprünglich Trägerin des besonderen städtischen und bürgerlichen Rechts war, in welcher Art sich die Loslösung des städtischen Bezirkes aus dem allgemeinen Landesverband vollzog, das bildet den Gegenstand des oft behandelten rechtsgeschichtlichen Problems. Hier soll gefragt werden, wie es mit den Verhältnissen der Gerichtsherrschaft einerseits und mit denen des Gemeindelebens anderseits stand, und zwar im Bereich der engeren Stadt und der weiteren Bannmeile.

2. Sondergerichte.

Als Erzbischof Konrad im Jahre 1258 Klagen über eine Beeinträchtigung seiner Gerechtsame durch die Organe der Bürgerschaft erhob, stellte er allen Bemerkungen die Behauptung voran, daß er der höchste Richter in Weltlichem und Geistlichem sei und daß von ihm in Köln die gesamte Gerichtsbarkeit abhänge.[1]) Die Bürger leugneten das nicht, die Schiedsrichter anerkannten es ausdrücklich, fügten nur hinzu, daß neben den Richtern, welche die Gewalt vom Erzbischof haben, die Bürgermeister fungieren, welche von der Richerzeche gewählt seien.[2])

Eine Gerichtsbarkeit, die selbständig neben der des Erzbischofs bestand, mußte anerkannt werden.[3]) Sie war längst vorhanden. Das erzbischöfliche Gericht sorgte nicht allein für die Rechtsprechung in der Stadt, zahlreiche Einzelgerichte waren vielmehr wirksam[4]), u. z. hatten einmal die verschiedenen kommunalen Verbände eine bedeutsame Gerichtsbarkeit entwickelt, dann die mannigfachen Partikulargerichte, welche in einzelnen Sonderbezirken

---

1) ENNEN, Quellen II. S. 381 ff. c. 1. 2. 25. 47. 48; KEUTGEN, Urkk. S. 158 ff.
2) Ebd. S. 390 f. KEUTGEN, S. 166 ad 1. 2.
3) Vgl. Ebd. c. 18. 36. 37. 51. ENNEN, S. 391 f. KEUTGEN, S. 159 ff.
4) HEGEL, Dtsch. Städtechr. 14 p. LXV ff.



oder für bestimmte Verhältnisse die Rechtsprechung ausübten. Zwar dominierte das erzbischöfliche Schöffengericht, das unter dem Burggrafen und dem Vogt auf dem Domhof tagte; es war das allgemeine Hochgericht; es war zugleich das Niedergericht für die Altstadt, d. i. für die einstige Römerstadt, für die Rheinvorstadt und für das 1106 einverleibte westliche Stadtgebiet (Aposteln); es war überdies das Gericht, das eine Tätigkeit im ganzen Bannmeilenbezirk entfaltete, soweit nicht durch besondere Gerichtsherrschaften sein Wirken ausgeschlossen war. Aber überall im Kölner Weichbild sind neben ihm andere Gerichte in mannigfacher Kompetenz tätig gewesen.[1])

Blicken wir zunächst auf die verschiedenen Partikulargerichte[2]), so begegnet innerhalb der Altstadt in einem kleinen Gebiet zwischen Alt- und Heumarkt das Gericht Unterlan, das die „Hausgenossen Unter Lan" unter dem Vorsitz eines *„iudex"*, später des Schultheißen, über Erb und Eigen hielten, dessen geschlossener Bezirk von der zwingenden Gewalt des städtischen Beamten befreit war, in welchem der besondere Schultheiß den Sechzigschillingbann handhabte.[3]) Sodann das Hachtgericht des Erbvogts auf dem Domhof, das Gericht, das die „Hausgenossen" des Erbvogts besaßen, in welchem über das zum erzbischöflichen Hof gehörende Erbgut gerichtet wurde, aber auch über Geldschulden der Hausgenossen, das Gericht, das sich auf ein kleines, dem Domhof benachbartes Gebiet der Stadt bezog.[4]) Endlich das Gericht der Hausgenossen von Mariengraden auf den Dielen, das vor der Kirche Maria ad gradus, östlich vom Dom, von Probst und Familia des Stifts abgehalten wurde und die zu Mariengraden gehörenden, in der Rheinvorstadt gelegenen Grundstücke betraf.[5])

Die am Anfang des 12. Jahrhunderts einbezogenen Gebiete, das *burgum superius* im Süden, das *burgum inferius* im Norden, bildeten Gerichtsbezirke für sich, mit einer dem Zentralgericht analogen

---

1) Vgl. zum Folgenden auch Ratjen, Überblick über die Verfassung und den Sitz der Gerichte von Köln bis z. J. 1798. (XXI. Deutscher Juristentag Köln 1897 S. 94—142).

2) Vgl. den beiliegenden Stadtplan.

3) Lau, Entw. d. St. Köln S. 36 f. Bungers, Beitr. zur ma. Topographie . . d. St. Köln (1897) S. 5 ff. Keussen, Westd. Ztschr. 20, 60.

4) Lau S. 47 ff. Keussen, West. Ztschr. 20, 20. 48.

5) Lau 48; Keussen, Mitt. 32, 129 f. Schreinseintragungen, welche die verstreute Lage der zugehörigen Grundstücke erkennen lassen, von 1233 an.

Verfassung, mit eigenen Schöffen unter einem Greven und Vogt, bzw. Untergreven und Untervogt, Gerichte, die in erster Linie über das im Bezirk gelegene Erbgut zu handeln hatten.[1]) Ob sie alte Gerichtsbezirke waren, deren Ausdehnung bei der Einverleibung bestimmend gewirkt hatte, oder ob sie als neue Bildungen, als die Folge der Einbeziehung in das Stadtgebiet zu gelten haben, wird später erörtert werden. Hier werde zunächst die allgemeine Übersicht der Sondergerichte innerhalb des Stadtgebiets fortgesetzt.

Der weite 1180 zur Stadt gezogene Gürtel verblieb in den alten Gerichtsverbänden. Und so gehörten von dem großen um das Stift S. Severin im Süden gebildeten Gerichtsbezirke seit 1180 der eine Teil zur Stadt, der andere nicht. Ebenso war das der Fall bei dem Gericht S. Pantaleon im Süden, bei dem von St. Gereon und dem vom Eigelstein im Norden. Im Bezirk S. Gereon aber hat sich später vom Probsteigericht das erbvogteiliche Gericht selbständig abgezweigt.[2])

Noch andere auf leihe- und lehnsherrliche Fälle beschränkte Gerichte kleineren Umfangs begegnen innerhalb der Stadt Köln: das Lehngericht des Domafterdechanten auf dem Alten Graben, dessen hauptsächliches Gebiet außerhalb der Stadt lag, das in der Stadt nur einige in der Nähe des alten Grabens gelegene, vom Schreinsgut wohl unterschiedene Grundstücke besaß[3]); das Gericht des Erbkämmerers, haftend an einem Hause nächst der Laurenzkirche, zu dem 18 Häuser in Straßen südlich des Doms gehörten; das Lehngericht des hinter Aposteln gelegenen Hofes Benesis; das Gericht des Palanterhofes in der Christophoruspfarre; das Hofgericht im Dorfe Kriel, das auch über einige in der Stadt gelegene Grundstücke zu richten hatte.[4])

Diese zahlreichen Sondergerichte in Köln besaßen teils einen bestimmten geschlossenen Bezirk ihrer Wirksamkeit, teils bezogen sie sich auf die in der Stadt verstreut gelegenen, zu einer Herrschaft gehörenden Grundstücke: während die Gerichte in Airsbach Niederich, Hacht, S. Severin, Unterlan u. dgl. sich über einen

1) LAU S. 31 ff.

2) LAU S. 38 ff. Vgl. auch KEUSSEN, Mittt. a. d. Stadtarchiv 32. S. 105 ff.

3) LAU S. 49 f.

4) LAU S. 43. 50 f. Für die Verhältnisse der späteren Zeit vgl. WALTER, Das alte Erzstift Cöln (1866) S. 318 ff.



geschlossenen Stadtteil erstreckten, bezogen sich die von Mariengraden, der Erbprobstei S. Gereon, des Hofes Kriel und der einzelnen Lehnsherrschaften nur auf grundherrlichen Streubesitz. Das hing einmal damit zusammen, daß der herrschaftliche Grundbesitz teils geschlossen beisammen lag (Hacht), teils nicht (Mariengraden), dann aber auch damit, daß die einen Gerichte sich nur über gewisse Kategorien des herrschaftlichen Grundeigens ausdehnten, während andere, wie die von S. Pantaleon, S. Severin usw., über die Grenzen bestimmten herrschaftlichen Grundeigens hinaus Wirksamkeit in geschlossenen Bezirken (Bannbezirken) gewonnen hatten. Beide Arten von Gerichten können in gleicher Weise von einer Privatherrschaft ausgegangen sein. Die großen Gerichtsbezirke von S. Panteleon und S. Severin sind sicherlich ebenso wie die Einzelgrundstücke des Hofgerichts Kriel oder des Gerichts auf den Dielen als die zu einem herrschaftlichen Fron- und Dinghof zugehörigen Gebiete anzusehen, beide sind herrschaftlichen Ursprunges und aus der Fronhofsverfassung herausgewachsen. Sind diese Gerichte deshalb als hofrechtliche den anderen gegenüberzustellen?

Sehen wir zuerst das etwas näher an, was uns über die Entstehung der einzelnen Gerichte bekannt ist.

Daß das oberste erzbischöfliche Gericht in Köln, das Schöffengericht mit dem Burggrafen und dem Vogt an der Spitze, dem Organismus der staatlichen Gerichtsbarkeit entstammt, ist ohne weiteres einleuchtend. Auch kann die Entstehung der größeren Gerichtsbezirke, die sich um die alten vorstädtischen Stifter S. Severin, S. Pantaleon und S. Gereon gebildet hatten, nicht zweifelhaft sein. Wir wissen, wie solche Gerichtsherrschaften seit der fränkischen Zeit geworden sind, wie der Fronhof der Grundherrschaft zum Dinghof der Gerichtsherrschaft wurde und eine Kompetenz mitunter über das Gebiet des zugehörigen Grundeigentums hinaus, über geschlossene Bannbezirke gewann. Wir wissen ferner, daß die Stifter auch Grundeigentum besaßen, über das ihnen nicht die Gerichtsbarkeit zukam, das vielmehr fremder Gerichtsherrschaft unterstand. So sind die Gerichte im Süden und Norden (S. Severin, S. Pantaleon, S. Gereon) entstanden, wo auch das Gericht Eigelstein, das anfangs seinen Mittelpunkt außerhalb der Stadt besaß und erst später seine Dingstätte in die Stadt verlegte.

Wie aber steht es mit den Sondergerichten von Niederich

und Airsbach, wie mit den anderen kleinen Gerichten innerhalb der Stadt?

Die Entstehung des Gerichts Unterlan ist sicher überliefert. Im 6. oder 7. Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts etwa berichtet ein Ludolf, daß sein Vorfahr der Zöllner Ludolf von Erzbischof Anno (1056—75) erblich über einen Häuserkomplex auf dem Altmarkt das Recht erhalten habe *„quod nullus iudicum habeat ibi quicquam iudicare exceptis nobis, qui huc usque hereditario iure possidebamus, et si aliquis intraverit fugiendo, nemo eum absque licentia audeat eripere“.*[1]) Man darf wohl vermuten, daß im 11. Jahrhundert das kleine Gebiet zwischen Alt- und Neumarkt dem Zöllner zur Bebauung überlassen und daß — wie das öfters geschehen ist — bei dieser Gelegenheit dem Unternehmer die Gerichtsbarkeit zugesprochen wurde.[2]) Jedenfalls hat sich Unterlan seitdem als besonderer Gerichtsbezirk erhalten, nur daß später die herrschaftlichen Rechte der Familie des Zöllners auf „die Hausgenossen Unterlan“ übergegangen sind. Im Zusammenhang mit dem Sondergericht ist eine eigene Schreinsführung ausgebildet worden.[3])

Deutlich läßt sich auch die Entstehung des Hachtgerichts beobachten. Das dem Dom und dem Wohnsitz des Erzbischofs zunächst benachbarte Gebiet, welches die Straßen südlich und westlich des Doms umfaßte, ist anfangs von bürgerlicher Siedelung frei geblieben: Immunität im engeren Sinne. Am Anfang des 13. Jahrhunderts hat der Erzbischof nach dem Rat seiner Familiaren $17\frac{1}{2}$ Hofstellen in der Nähe seiner Pfalz zu Zinsrecht vergeben, sie zugleich dem freien Verkehr überwiesen, von jeder Einwirkung des Kämmerers, Vogts oder eines erzbischöflichen Beamten befreit und sich selbst die Wahrung des *„publicum ius civile“* in allen bürgerlichen, die Gebäude betreffenden Sachen vorbehalten,

1) HÖNIGER, Kölner Schreinsurkunden 1, 299, Brig. 2 I 1. Brig. 2 ist die besondere Schreinskarte für Unterlan, KEUSSEN, Mitt. a. d. Stadtarchiv Köln 32, 3. — Für unzutreffend halte ich es, die Stellung des Zöllners in Unterlan mit dem Amt des Stadtschultheißen in Verbindung zu bringen u. dgl., wie das OPPERMANN, Westd. Ztschr. 25 (1906) S. 20 f. getan hat.

2) Ist auch die Ansicht, daß hier einst ein Rheinarm floß, durch die Forschungen in der „Colonia Agripinensis“ widerlegt (vgl. zur älteren Ansicht BUNGERS a. a. O. 4f. und die Karte bei RATJEN), so war doch das Gebiet lange sumpfig und erst nach Jahrhunderten wirklich bebauungsfähig, s. HANSEN, Neue Werftanl. Köln, S. 6. 9. Vgl. auch die Angaben der Urk. von 1149, LOESCH, Zunfturk. I. Nr. 10.

3) KEUSSEN, Mitt. 32, 42 ff.



so daß in allen die Hofstätte und Gebäude anlangenden Streitigkeiten nur vor dem Erzbischof oder dessen Bevollmächtigten zu verhandeln sei.[1]) Gewerbetreibende der verschiedensten Art wohnten später in diesem Bezirk oder hatten hier wenigstens ihre Verkaufsstände.[2]) Die besondere Gerichtsbarkeit aber war übergegangen auf den Erbvogt, der mit den Hausgenossen die Ziviljustiz übte, besonders die den Grundbesitz angehende Rechtsprechung. Die gesamten dem Gericht unterstehenden Grundstücke wurden auch weiterhin als zum erzbischöflichen Hof gehörig bezeichnet.[3])

Über den Ursprung der Gerichte Airsbach und Niederich sind die Meinungen geteilt. Früher wurden sie gewöhnlich als Überreste alter Hundertschaften angesehen, neuerdings ward das bezweifelt, aber doch betont, daß wir es mit einer auf dem Boden des öffentlichen Rechts erwachsenen Bildung zu tun haben.[4])

Einige positive Andeutungen über die Anfänge des Gerichts Airsbach sind vorhanden. Als Erzbischof Anno II. i. J. 1067 die Stiftskirche S. Georg, welche damals noch im südlichen Suburbium der Stadt lag, mit Gütern und Rechten ausstattete, übertrug er dem Stift unter anderem auch die unmittelbar am Rhein vor dem Saphirenturm gelegene Kirche S. Maria mit dem zugehörigen Dorf und dem weltlichen Bann, übertrug er ferner jenen Bann, den er von S. Severin eingetauscht hatte und der sich östlich von der Severinstraße bis an den Rhein und nördlich bis zur Hochpforte, den südlichen Mauern von Köln, ausbreitete.[5])

1) ENNEN, Quellen, 2, 34f. Nr. 29.

2) MERLO in Jahrb. des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande 57 (1876) S. 99ff.

3) LAU S. 47f.; MERLO a. a. O. S. 93; KEUSSEN, Mitt. 32, 124ff. Aufzeichnung von 1285 „super hereditate notra spectante ad curiam Colon." Vgl. auch KEUSSEN, Westd. Ztsch. 20, 48, wo der Gerichtsbezirk Hacht als der hofrechtliche Bezirk des erzbischöflichen Palastes bezeichnet wird.

4) Vgl. LAU S. 31 u. 163. RIETSCHEL, Das Burggrafenamt (1905) S. 106 findet, daß die Vermutung, in diesen beiden Sondergemeinden habe man alte Hundertschaften zu erblicken, ganz entschieden an Glaubwürdigkeit gewinnt.

5) LACOMBLET 1, 136 Nr. 209: der Erzbischof schenkt unter anderem „aecclesiam quoque sanctae Marię in Noithusen in suburbio civitatis Colonię iuxta ripam Reni sitam cum banno et omni iusticia synodali et seculari una cum subiecta sibi villa . . . eodem iure . . . quo sancti Johannis Baptistę ęcclesia sancti Severini confessoris subest. Continebant siquidem privilegia ęcclesię s. Severini confessoris sui iuris esse bannum usque ad portam quę appellatur alta, quem quidem a canonicis et preposito eiusdem

Diese Nachricht schließt die Ableitung des Airsbacher Gerichts aus einem einstigen Hundertschaftsgericht aus. Wir wissen: bis 1067 gehörte ein großer Teil des späteren Airsbacher Bezirks zum Severiner Gericht, durch Ausstattung der Georgskirche 1067 wurde der ganze weite Bezirk östlich der Severinstraße als Banngebiet der Georgskirche erklärt, während Johannes Baptista — vermutlich auch mit eigenem Bann — zu S. Severin und während vermutlich das große Dreieck zwischen Severinstraße, Perlengraben und Blaubach unter S. Pantalon stand.[1]) Der Airsbacher Gerichtsbezirk muß deshalb als eine bei Gelegenheit der Einverleibung erfolgte Neugründung angesehen werden.

Erfahren wir auch nichts darüber, wie der große Bannbezirk von S. Severin mit dem von S. Georg und mit dem wahrscheinlich zu S. Pantaleon gehörenden Gebiet im Westen zu einem einheitlichen Gerichtsbezirk vereinigt worden ist, so scheint doch das aus den angeführten Tatsachen mit Sicherheit geschlossen werden zu müssen, daß die Gemeinschaftsbildung selbst etwas Künstliches und Neues war. — Noch eines ist zu beachten. Wenn später, 1279, der Kölner Burggraf die Grafschaft Oversburg, die zur Burggrafschaft gehörte, einem Kölner Bürger als Erblehen überträgt, dabei von den Gerechtsamen der Rechtsprechung, von der Sala, d. i. der Erhebung einer Abgabe beim Grundstückwechsel, spricht und sich nur das Gericht, welches Weißgeding heiße, vorbehalten wissen will[2]), so ist das nicht als Nachricht über den Inhalt des Oversburger Niedergerichts in älterer Zeit anzusehen, es ist vielmehr zu beachten, daß 1279 der Burggraf auch all das überträgt, was er selbst als Burggraf im Gerichtsbezirk an Rechten ausgeübt hat, daß er eben nur das Weißgeding ausnimmt.

So lauten die Meldungen über den Ursprung der Kölner Gerichte recht verschieden. Die Ableitung aus einem staatlichen Gerichtsverband (Grafschaft, Hundertschaft) erschienen uns nur

---

monasterii per concambiam accepimus . . . Hunc itaque bannum cum sua determinatione usque ad portam supradictam et ex altera parte usque ad ripam Reni . . . donamus.“ LAU S. 34 meinte, daß diese Schenkung nicht ausgeführt wurde. Wir haben uns aber, glaube ich, KEUSSEN, Westd. Ztschr. 20, 65 anzuschließen, der hier den Anfang für die Bildung des Airsbacher Gerichts sieht. Zunächst gehörte Joh. Bapt. noch zu Severin.

1) Vgl. den beiliegenden Stadtplan.

2) LIESEGANG, Die Sondergemeinden Kölns (1885) S. 130 f. Dazu LAU S. 34.



für das zentrale Hochgericht zweifellos, für die Teilgerichte unmöglich oder wenigstens unwahrscheinlich. Unter den Sondergerichten aber begegnen einmal solche, die sich nur auf Leihe- und Lehnfragen abhängiger Güter beziehen; dann die aus großen herrschaftlichen Gerichten hervorgegangenen, die in Verbindung mit großen Grundherrschaften, aber nicht einfach aus grundherrlicher Gewalt entstandenen; ferner das durch Ausscheiden eines kleinen Gebietes und durch Privilegierung seitens des Erzbischofs neu gebildete Gericht Unterlan; sodann das Hachtgericht, das auf dem von bürgerlicher Siedelung ursprünglich freien Gebiet der Dom-Immunität eingerichtet wurde; schließlich das Niedergericht Airsbach, dem sich vielleicht das von Niederich anschließt und das durch zusammenfassende Regelung des Gerichtswesens in neu eingemeindeten Gebieten geschaffen war.

Dürfen wir diese verschiedenen Gerichte nach ihrem hofrechtlichen und öffentlich-rechtlichen Charakter unterscheiden?

Gehen wir von der Gewalt aus, die den Gerichten zu grunde lag, so dürfen wir nur für jene Gerichte privatherrschaftlichen Ursprung annehmen, die sich allein mit Leihe- und Lehnfragen des abhängigen Grundbesitzes beschäftigen, nicht aber für die größeren, über geschlossene Gebiete reichenden und mit weiter Kompetenz ausgestatteten, wie etwa für das von S. Severin, dessen Gewalt zum guten Teil mittelbar und unmittelbar vom Staat herrührt. Wollen wir aber nach der Art der auf die Gerichtseingesessenen wirkenden Rechtsnormen eine Gruppierung der Gerichte in hofrechtliche und öffentlich-rechtliche vornehmen, dann versagt ein solcher Versuch erst recht.

Gewiß können und sollen wir die Frage stellen, ob ein Gericht aus dem staatlichen Gerichtsorganismus der Karolingerzeit stammt oder nicht, aber die Entscheidung sagt nichts über die Natur, über die Wirkung des Gerichts nach unten, über die Organisation. Denn das nachkarolingische Gerichtswesen hat allgemein einen herrschaftlichen Charakter angenommen; die aus Grafschaften oder Hundertschaften hervorgegangenen Gerichte gleichen vielfach durchaus den auf herrschaftlichem Boden erwachsenen. Und so glaube ich: die Gruppierung der Kölner Gerichte in solche herrschaftlichen und solche öffentlich-rechtlichen Ursprungs ist teils unmöglich, teils — wo mit einiger Wahrscheinlichkeit zu treffen

— für die Charakterisierung der Gerichte als Einrichtungen des gesellschaftlichen Lebens kaum von wesentlichem Wert. Bei der Bildung mehrerer wirkten sicher private und öffentliche Herrschaftsmomente zusammen.

Aber man hat nicht allein die Gerichte in öffentliche und hofrechtliche gesondert, man hat als dritte Kategorie die kommunalen Gerichte hervorgehoben. Und wahrlich, ist es nicht für das Verständnis der städtischen Entwickelung wichtig zu wissen, wie sich Gericht und bügerliche Gemeinde zu einander verhalten?

3. Sondergemeinden.

Neben dem über ganz Köln und darüber hinaus maßgebenden Zentralgericht und neben den verschiedenen Einzelgerichten mit bestimmter Kompetenz sind Verbände vorhanden, die für gewisse kommunale Interessen der Bürgerschaft sorgten, die aber auch in steigendem Maße Gerichtsbarkeit zu entfalten begannen: die Gesamtgemeinde Köln mit ihren Organen einerseits, Sondergemeinden mit ihren Amtspersonen anderseits.

In der Altstadt und in dem am Anfang des 12. Jahrhunderts gewonnenen westlichen Gebiet begegnen sieben Sondergemeinden: S. Martin, S. Brigida, S. Alban, S. Laurenz, S. Peter, S. Columba und S. Aposteln.[1]) In ihnen wurde nicht nur ein lebhaftes Gemeindeleben und seit dem 4. Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts das Schreinswesen, die amtliche Aufzeichnung über den Immobilienverkehr, gepflegt, sondern hier entfaltete sich auch vor Meistern und Amtleuten eine freiwillige Gerichtsbarkeit über den Grundbesitz und über geringere Schuldklagen, die Burgerichtsbarkeit.[2]) — In der Altstadt sind neben diesen Gemeinden als selbständige Bezirke für das Schreinswesen die besonderen Gerichtsgebiete Unterlan, Hacht und Mariengraden ausgebildet worden, ohne daß es in ihnen zur Entstehung besonderer Kommunalorgane (Meister und Amtleute) gekommen wäre, welche — wie das in den sieben Sondergemeinden der Fall war — neben den Gerichtsbehörden wirkten. Hier haben vielmehr die eigenen Organe der

1) Den umfassenden Studien KEUSSENS verdanken wir jetzt eine genaue Kenntnis der topographischen Verhältnisse. Vgl. die treffliche Karte der Schreinsbezirke in Mitt. a. d. Stadtarchiv Köln 32 (1904). Darnach der beiliegende Plan.

2) Vgl. auch RATJEN S. 109 ff.



einzelnen Gerichte zugleich das Schreinswesens geführt.[1]) — Eine Sonderung von Gerichts- und Kommunalbehörden finden wir dagegen in den anderen am Anfang und am Ende des 12. Jahrhunderts eingemeindeten Gebieten. In Niederich und Airsbach sind neben den Gerichtsorganen (Greven und Vögten) Meister und Amtleute als Träger kommunaler Interessen aufgetreten, hier ist nach längerem Rivalisieren und Konkurrieren die streitige Gerichtsbarkeit über Erbgüter dem lokalen Gericht, die Schreinsübung aber den Amtleuten der Gemeinde überlassen worden. In ähnlicher Weise ist eine Bildung in den großen Bezirken von S. Severin, von S. Pantaleon (Weyerstraße) und St. Gereon (S. Christoph) erfolgt: Gerichte mit Schultheißen und Schöffen, die von den Gerichtsherren, den Pröbsten oder Äbten, eingesetzt wurden, Gerichte mit einem Wirkungskreis über Immobilien, Geldschulden und gewisse Kriminalsachen, und daneben als Hüter der Schreinsübung Meister und Amtleute.[2]) Nur als sich später im Gereonsbezirk das besondere erbvogteiliche Gericht vom Probsteigericht abzweigte und als für dessen zugehörige Grundstücke eine eigene Schreinsführung beliebt wurde, sind hier nicht eigene Amtleute eingesetzt worden, sondern die partikulare Gerichtsbehörde war zugleich Schreinsbehörde.[3]) Dasselbe gilt vom Bezirk Eigelstein im Norden.

Drei Arten von Bezirken nehmen wir demnach innerhalb der Stadt Köln wahr: einmal Bezirke, wie Niederich, Airsbach, S. Severin, S. Pantaleon, S. Gereon, in denen neben dem partikularen Gericht ein Organ zur Pflege von kommunalen Interessen vorhanden war; sodann Bezirke (Hacht, Eigelstein, Unterlan), in denen nur ein Sondergericht zur Ausbildung kam und in denen die Gerichtsorgane wenigstens einige der sonst der Kommune zustehenden Befugnisse (Schreinsführung) ausübten; endlich Bezirke — die sieben der inneren Stadt —, in denen nur Kommunalorgane existierten, aber in denen die Kommunalorgane über das Kommunale hinaus manches von dem erledigten, was in den Außenbezirken den Sondergerichten gehörte. Die Schreinsführung hat größte Verbreitung gefunden, sie begegnet in Bezirken aller Art, sie findet sich später überall, wo eine Sondergerichtsbarkeit

1) Ratjen S. 117 f. 2) Lau, S. 38 ff. Ratjen 125 ff.
3) Lau, S. 172.

über zerstreut liegendes Gut oder über ähnlich fundierte Gerechtsame sich entwickelt hatten.[1])

Wir entnehmen diesen Tatsachen: Niedergerichtsbezirke und Verbände der Kleingemeinden hängen in Köln aufs innigste zusammen. Ist aber zu folgern, daß die Gemeinden aus den Gerichtsverbänden hervorgegangen seien?

Für die Sondergemeinden der äußeren Stadt könnte das, nach unserer bisherigen Erörterung, angenommen werden, für die sieben Innengemeinden nicht. Hier entsprechen im 12. Jahrhundert den Einzelgemeinden keine partikularen Gerichtsbezirke, hier gab es keine eigentlichen Schöffenkollegien und gerichtliche Institutionen wie in den Außengemeinden, hier war vielmehr das Kölner Zentralgericht maßgebend, das Schöffengericht mit Burggrafen, Vogt und Unterrichtern. Und doch. Ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen Gemeinde- und Gerichtsbezirk wird auch hier — allerdings in anderer Art — zu erkennen sein.

Die Frage nach den Beziehungen zwischen Sondergericht und Sondergemeinde in Köln bedarf einer eingehenden Erörterung.

Nirgend sind wir darüber so gut unterrichtet wie in Niederich. Mitte des 12. Jahrhunderts ist hier ein Weistum aufgezeichnet worden, von dem die Niedericher Gemeindemitglieder sagten, es enthalte die einst von einem Grafen Arnold ihren Vorfahren gegebenen Parochialrechte.[2]) Wir erfahren folgendes[3]):

Graf und Vogt halten die drei *„placita legalia“* ab, auf denen nach Eröffnung durch den Erzbischof oder dessen Bevollmächtigten

---

1) Vgl. KEUSSEN, Mitt. a. d. Stadtarchiv von Köln 32, 3 f.

2) HÖNIGER, Kölner Schreinsurkunden II S. 51 f. — HÖNIGER, OPPERMANN u. a. haben in dem Grafen Arnold einen 1082—1090 urkdl. bezeugten Burggrafen vermutet; H. v. LOESCH hat das abgelehnt, Viertelj. f. Soz. Gesch. 4, 201; OPPERMANN hielt seine Annahme aufrecht, Westd. Ztschr. 25, 1906, S. 13 N. 20. Mit Unrecht, denn im Weistum ist nicht ein Burggraf, sondern ein Niedericher Graf (comes noster) gemeint.

3) Über das Weistum handelte besonders eingehend LIESEGANG, Sondergemeinden S. 78 ff. Was er allerdings über den Zusammenhang der im Weistum erwähnten Gerichte mit dem echten und gebotenen Ding, mit dem Grafen- und Centenargericht der älteren Zeit sagte, ist unzutreffend. Auf der einen Seite erkannte L., daß der Niedericher Graf etwa die Stellung des Untergrafen im Kölner Zentralgericht einnahm, auf der anderen sprach er ihm die Gewalt eines wirklichen Grafen zu. Nur in einigen Punkten hat L. seine Ansicht modifiziert, Zt. d. Savignystift. 11 (1890) S. 1 ff.



die strittige Gerichtsbarkeit über Grundeigentum von den zwölf Schöffen (Senatoren) wahrzunehmen war (c. 1. 2. 5). Klagen eines Bürgers gegen einen Mitbürger erfolgt vor den Bürgermeistern, Schöffen und Richtern, der Ungehorsame aber werde aus der Bürgerliste gestrichen und der Kläger von der Gemeinde vor dem erzbischöflichen Zentralgericht unterstützt.[1]) Kauf von Erbgut werde vor dem Grafen bzw. dem Vogt vorgenommen oder vor deren Vikaren, den Ministri der Parochie (c. 3).[2]) Wer Gut in der Gemeinde erworben und die Gebühren an die Bürger geleistet habe, der trete mit seinem Gut unter den Schutz der Gemeinde und erhalte Hilfe durch das Nachbarzeugnis der Mitbürger (c. 7).[3]) Durch Leistung eines Malters Hafer könne überdies ein Bürger von den Richtern (vom Grafen und Vogt) seinem Gut den Bann und damit den erhöhten Rechtsschutz verschaffen (c. 4). Die Wahl eines Bürgermeisters, die im „*legale placitum*“ vorgenommen werden müsse, ebenso die Wahl des Ministers bedürfe der Übereinstimmung der Bürger und der Bürgermeister, unter denen wohl das ganze Kollegium der gewesenen Bürgermeister gemeint ist.[4])

Gerichts- und Gemeindesachen erscheinen in eigentümlicher Verbindung. Die im Weistum erwähnte Gerichtsbarkeit, welche in erster Linie Gerichtsbarkeit über Immobilien ist, erscheint nicht als Ausfluß einer Gemeindekompetenz. Die Gerichtsherrschaft des Erzbischofs tritt deutlich hervor. Die Leiter der Placita sind nicht von der Gemeinde, sondern vermutlich von oben bestellt, nur ihre Vikare, gleich den eigenen Organen der Gemeinde, den Burmeistern, werden von der Gemeinde gewählt. Die Gemeinde erscheint nicht als eine kraft eigenen Rechts und selbständig auf einem bestimmten Gebiet des gesellschaftlichen Lebens wirksame

---

1) c. 6 „rebellis de karta civium et communione nostra repudiabitur, et nos impetentem iure suo et sua querimonia ad curiam coram iudicibus adiuvabimus“.

2) Vgl. KRUSE, Ztschr. der Savignyst. IX 203.

3) Darüber z. B. RATJEN S. 110.

4) c. 9. Si quandoque magister eligendus (est), quod quidem fiet legalı placito, vel si opus fuerit urbis ministro, consensu magistrorum et civium eligantur, et si alterutra pars horum magistrorum vel civium electioni non consenserint, irrita sit electio“. Vgl. KRUSE a. a. O. S. 188f. LAU 165. Die Stelle ist, glaube ich, so zu übersetzen: Wenn ein Meister zu wählen — und diese Wahl hat im legale placitum stattzufinden — oder wenn ein Minister zu bestellen ist, so muß die Wahl unter Übereinstimmung von Meistern und Bürgern vorgenommen werden. Die Wahl ist ungültig, wenn ein Teil, sei es Meister, sei es Bürger, widersprechen.

Institution, sondern als Inhaberin der von der Herrschaft zugestandenen Autonomie. Die *„iura parochie"* sind, wie es heißt, vom Niedericher Grafen der Gemeinde gegeben worden, die Handhabung des besonderen Parochialrechts (*ius nostrum*) steht den Schöffen und den Richtern zu.

Ein gewisses Gegenüber von Kommunalorgan und Gerichtsorgan ist zwar vorhanden: auf der einen Seite Graf und Vogt, auf der anderen Ministri und Bürgermeister. Aber die *„placita legalia"* des Gerichts sind zugleich die Bürgerversammlungen, hier erfolgt die Wahl der Meister und der Ministri, und die von den Bürgern in Übereinstimmung mit dem Kollegium der Bürgermeister gewählten Ministri sind zugleich Vikare der beiden Richter.

Ein Weistum, das etwa 150 Jahre später verfaßt ist, lautet ganz anders. Klar und bestimmt werden die Befugnisse des partikularen Gerichts von denen der Gemeinde, werden die Gerichts- und die Gemeindeorgane unterschieden[1]): das Gemeindehaus (Haus der Officiati) solle dem Gericht (Grafen, Vogt, Schöffen) nur zu den drei Jahresdingen oder nach freier Entschließung der Officiati geöffnet werden (c. 1); das Gericht mache den Amtleuten Mitteilung von seinen Beschlüssen, die Amtleute führen das Schreinsbuch (c. 3); Kauf und Auflassung von Gebäuden und Erbgütern geschehe vor den Amtleuten nach Schreinsrecht, wünsche jemand den Bann des Grafen, so zahle er vier Denare (c. 5). Und daß die spätere Entwickelung in dieser Richtung verharrte, zeigt ein im 14. Jahrhundert erfolgter Rechtsspruch über Streitigkeiten zwischen Gericht und Gemeinde Niederich.[2])

Die erhaltenen Niedericher Schreinskarten bestätigen in vollem Maße die Aussagen der Weistümer. Im 12. Jahrhundert wurden die Immobiliargeschäfte vor dem Parochialgericht vorgenommen, seit dem Ende des Jahrhunderts nicht mehr. Die Formeln der Schreinskarten lauteten zuerst gewöhnlich *„coram civibus et iudicibus"*, dann *„coram iudicibus, senatoribus* (bald meist *„scabinis"*), *magistris civium"*, schließlich ganz feststehend *„testimonio officialium"*.[3])

1) HÖNIGER, II S. 52. 2) ENNEN, Quellen II Nr. 273.

3) Von N 11 VI 4 (1188—1203) an, vgl. HÖNIGERS Bemerkungen II S. 47. Der „judices" wird in diesem Zusammenhange seitdem nur vereinzelt gedacht, 11 VIII 13. 15. 16. — Über diese Verhältnisse hat eingehend LIESEGANG, Sondergemeinden S. 82 ff. gehandelt. Untersuchungen dieser Art sind nicht „nebensächlich", wie KRUSE,



Nicht selten ward auch später das Gericht angerufen, in allen strittigen Fällen, und dann erfolgte ein Urteilsspruch der Schöffen, es erging ein Ausführungsbefehl an die Schreinsbehörde: *et precepit iudex per sententiam scabinorum officialibus, ut reciperunt eorum testimonium et eis optinerent.*[1]) Die Tätigkeit der Richter und Schöffen auf der einen Seite, der Burmeister und Amtleute auf der anderen ward scharf geschieden, die Schreinsführung von der Gerichtsbarkeit getrennt, Gerichtsbarkeit und kommunale Wirksamkeit gesondert.

Die Entwickelung, wie sie in Niederich zu beobachten ist, begegnet auch in den anderen Kölner Kleingemeinden. So begann S. Gereons älteste Karte mit der Bemerkung, daß sich in ihr aufgezeichnet finde, was vor den Richtern, Schöffen und Bürgern bestimmt und was vor den Amtleuten als wahr bezeugt sei. Die gewöhnliche Formel, welche *„inde dedit testimonium"* oder ähnlich lautet, besagt zwar nichts über den Ort des Geschäfts und über die anwesenden Beamten, aber gelegentliche ausführlichere Mitteilungen sind als Äußerungen über den regelmäßigen Vorgang aufzufassen. Und wenn es heißt: *„Hoc factum et confirmatum est coram vicinis et iudicibus, de hoc facto et de hoc pacto dederunt nobis testimonium suum"* (1 II 24); *„G. emit curtim . . . urbano iure, istud contingebat obviam civibus et magi[stris] et scabinis, et inde dedit testimonium suum"* (1 II 19); *„et hoc actum est sub bono testimonio et sub iudicibus"* (2 I 4. 5); *„hoc terminata sunt coram iudicibus et scabinis et officiariis (pleno et debito iure) et hoc t[estamur]"* (2 1 6. 7), so ist eine Beteiligung des Richters neben den kommunalen Organen deutlich bezeugt. Mitunter ward auch eines Schöffenspruchs gedacht[2]), oder es wurden die Schöffen als Empfänger der Zeugnisgebühr erwähnt.[3]) Die Parteien erschienen im *„palatium"*, worunter vermutlich das des Propstes von S. Gereon gemeint war; dort fand das Gericht, dort auch die Schreinsführung statt, dort war das Amtshaus.[4]) Aber wenn anfangs die Eintragung in die Schreins-

---

Ztschr. der Savignyst. 9, 191 meinte, sondern von nicht geringem Interesse. Was freilich LIESEGANG über das Wesen dieser Entwickelung sagte, über den Zusammenhang mit dem Gegenüber von echtem und gebotenem Ding usw., halte ich nicht für zutreffend.

1) N 12 I 1.

2) So Ger. 3 II 14 (et hoc iudicio scabinorum et magistratum).

3) So Ger. 1 II 6; 1 III 26. 28; 2 I 9.

4) Vgl. die von HÖNIGER II 2 S. 288a verzeichneten Stellen.

karte stets richterliche Teilnahme vorausgesetzt hatte, so galt das schon gegen Ende des 12. Jahrhunderts bei gewöhnlichen Immobiliengeschäften nicht mehr. Die Notizen „*A. venit supra palatium et promisit coram magistratibus*" (2 II 17) oder „*H. . . . venit supra palatium et coram magistratibus eum certificavit*" (2 V 3) sind mit der Annahme, daß auch Gerichtsbeamte teilgenommen hatten, nicht recht vereinbar.

Den angeführten Aussagen muß, meine ich, entnommen werden, daß in diesen wie wahrscheinlich in häufigen Fällen um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts die kommunale Behörde im Palatium von S. Gereon das „*testimonium*" in Empfang nahm und die rechtskräftige Eintragung in die „*cartula testimoniorum nostrorum*" vollzog, ohne daß die Richter des Gereonsbezirkes anwesend und beteiligt waren.[1]) Und so wird der Beginn jener Wandlung, die in Niederich zu beobachten war, auch durch die Aussagen der ältesten S. Gereoner Karten bezeugt.[2])

Die Trennung, die sich zwischen den Befugnissen der Richter und Schöffen einerseits und der Amtleute der Burschaft anderseits vollzogen hat, ist keineswegs überall in gleicher Weise erfolgt. In den einzelnen Bezirken waren verschiedene Bestimmungen getroffen worden über das, was der Entscheidung der Schöffen vorbehalten, was den Amtleuten überlassen sein sollte.[3]) Noch in späterer Zeit fanden Reibungen und Auseinandersetzungen statt.[4]) Aber der Prozeß der Trennung selbst ist überall charakteristisch: den Schöffen kam später in der Hauptsache die streitige, den Amtleuten die freiwillige Gerichtsbarkeit über Liegenschaften zu, ein festeres Gegenüber von Gericht und Kommune war geschaffen.

Die Entwickelung in den Kölner Außengemeinden liegt klar vor uns. Es ersteht nun die Frage, ob in den sieben innerstädtischen Sondergemeinden Ähnliches zu beobachten ist. Die Hauptfrage: sind auch hier bei den Schreinsgeschäften „*iudices*"

---

1) Vgl. noch die ausführliche Eintragung 2 V 8, die das auch deutlich erkennen läßt.

2) Die Schreinsbücher setzen 1240 ein; KEUSSEN, Mitt. a. d. Stadtarchiv 32, S. 105 ff. — Die ältesten Karten von S. Severin bieten für die hier erörterten Fragen keine bemerkenswerten Anhaltspunkte.

3) Einiges bemerkt dazu LIESEGANG, Sondergemeinden S. 122 f.

4) LAU, 172.

anzutreffen, die sich von den Offizialen und den Bürgermeistern der Parochien unterscheiden?

ERNST KRUSE hat diese Fragen eingehend erwogen und ist im Gegensatz zu LIESEGANG zum Schluß gelangt, daß die Richter nur in verhältnismäßig seltenen Fällen, und zwar nur als private Zeugen dem Übertragungsakte beigewohnt haben. Die Heranziehung der Richter sei eben ein mit besonderen Ausgaben verbundener Akt und daher nicht jedermanns Sache gewesen.[1]) KRUSE stützte sich auf die ältesten Martinskarten und wandte eine statistische Methode an, die als schlagend und zwingend beurteilt wurde, die ich indessen nicht für richtig halten kann. KRUSE hat den Wandel des Formulars unbeachtet gelassen und deshalb m. E. seinem Material unzutreffende Folgerungen entnommen.

Sehen wir die Schreinskarten von S. Martin näher an, so ist auffallend, daß von den späteren Teilen der 3. Karte an den Eintragungen die Bemerkung hinzugefügt ist: *„factum est coram iudice et magistris, inde dedit testimonium"* oder dgl., später meist abgekürzt *„fact. etc."*.[2]) Dieser Formel, die in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts allgemein und regelmäßig gebraucht wurde, geht eine andere zeitlich voran, welche nur den Hinweis auf die den Bürgern gebotene Zeugengebühr, dagegen keinen Vermerk über die beim Rechtsakt anwesenden Personen enthält: *„Inde dedit testimonium"* und ähnlich, meist abgekürzt, wie *I. d. t.* Es ist bei dieser Sachlage ohne weiteres klar, daß die Veränderung der Formeln nicht einen Wandel der tatsächlichen Verhältnisse andeutet — die Formel *„i. d. t."* will ja gar nicht die anwesenden Personen nennen. Wenn nun in der früheren Zeit, als es üblich war, nur die Leistung der Zeugengebühr zu erwähnen, gelegentlich überdies noch des Auflassungsaktes und der anwesenden Personen gedacht wurde, so ist eine statistische Verwertung dieser Tatsachen m. E. ganz verkehrt, so ist es unstatthaft, aus der seltenen Erwähnung des Judex auf dessen seltene Teilnahme zu schließen. Und eine weitere Betrachtung der Schreinskarten bestätigt das in

1) KRUSE, Ztschr. d. Savignyst. IX, 204 ff.

2) Von M 3 IV 6 an (v. J. 1165). Aber schon vorher ist nicht selten neben der älteren Formel „Inde dedit testimonium" die Formel „fact. etc." gebraucht bzw. es ist auf die Anwesenheit des iudex ausdrücklich hingewiesen worden, so 3 I 8. 17. 19. 20. 26. 37—48; 3 II 27. 30. 34—39. 42—47; 3 III 19.

vollem Maße. Mitunter liegen nämlich über dasselbe Geschäft zwei Aufzeichnungen an verschiedenen Stellen der Karten vor: in der einen begegnet ein Hinweis auf die Anwesenheit der Richter, in der anderen nicht[1]) — deutlich genug, daß aus dem Fehlen des Hinweises nichts zu folgern ist.

Aber wenn in den Schreinseintragungen nicht nur ein Hinweis auf die Leistung der Zeugengebühr, sondern auch auf den Akt selbst geboten wird, wenn Anwesende genannt sind und unter diesen die Judices fehlen? Dürfen wir dann folgern, daß kein „*judex*“ beteiligt war?

Ein Vergleich der Eintragungen zeigt, daß auch diese Folgerung unberechtigt ist. M 3 II 24 heißt es: „*factum est hoc coram advocato quem sibi elegerunt. In. d. t.*“; 3 I 27 aber zu demselben Geschäft: „*factum est hoc coram iudice et advocato quem sibi elegerunt et magistris. In. d. t.*“ M 2 III 37 wird berichtet, daß die Handlung erfolgt sei „*sub certo testimonio magistratus parrochię*“, demnach, so möchte es scheinen, ohne „*iudex*“; die darüber vorhandene Schenkungsurkunde aber führt als ersten Zeugen „*Henricus prefectus urbis*“ an.[2]) M 3 V 14 sagt von einer Verleihung „*factum coram magistris civium. Inde dederunt testimonium*“; eine gleichzeitige Randnotiz aber vermerkt, daß die Urkunde bei den Burmeistern deponiert wurde, daß der Empfänger das „*testimonium*“ geleistet habe, fügt überdies hinzu: „*factum coram iudicibus et magistris civium*“.

Gewiß, auch das Fehlen der „*iudices*“ in solchen Schreinseintragungen, die über Handlung und Teilnehmer etwas mitteilen, vermag nicht zu beweisen, daß in diesen Fällen die übliche Anwesenheit der „*iudices*“ außer acht gelassen war. Eine übersichtliche Zusammenstellung der verschiedenen hier berührten Angaben der beiden älteren Blätter ergibt: Bl. 1 bietet 64 Eintragungen, von denen 2 jedes Hinweises auf den Vorgang und die Leistung der Zeugengebühr entbehren, 26 nur des „*testimonium*“ gedenken, 8 die Anwesenheit der Bürger u. dgl. ohne Erwähnung der Richter, 28 die richterliche Anwesenheit hervorheben. Auf Bl. 2 mit seinen 195 Eintragungen enthalten 27 Notizen gar keinen Hinweis, 132 die Erwähnung des „*testimonium*“ allein, 6 Eintragungen

1) Vgl. M 3 III 5 mit 3 I 30; 3 I 9 mit 3 III 26; 3 I 10 mit 3 III 27; 3 I 13 mit 3 III 31.

2) Höniger I, S. 34 N. 2.



gedenken der Bürger oder Meister, 30 der Anwesenheit der Richter.

Das Verfahren KRUSES, die Fälle einer Erwähnung der Judices denen der Nichterwähnung einfach mechanisch gegenüberzustellen und aus dem Überwiegen der letzteren die entscheidenden Folgerungen zu ziehen, halte ich für verfehlt. Wie die nicht ganz seltenen Fälle, die jedes Hinweises auf das *„testimonium"* entbehren, sicherlich nicht bezeugen, daß damals überhaupt kein *„testimonium"* geleistet wurde, so vermögen auch die Fälle der Nichterwähnung von *„iudices"* nicht zu sagen, daß Richter fehlten. Die übrigens recht häufige Erwähnung des *„iudex"* oder der *„iudices"* in den beiden ersten Karten des Martinschreines ist nicht die Andeutung des außerordentlichen Vorkommens, sondern — nach Beurteilung des wechselvollen Formulars der Eintragungen — die Andeutung des Normalen, dessen eben nur in den älteren Formeln gewöhnlich nicht gedacht zu werden pflegte. Die regelmäßige Erwähnung der Judices in den späteren Teilen der dritten und in den weiteren Martinskarten beruht lediglich auf einem neuen Formulargebrauch; die regelmäßige Anwesenheit der Judices muß auch schon vorher als bezeugt gelten.[1])

Aber später vollzieht sich eine Wandlung: die Mitwirkung der *„iudices"* kommt außer Übung. Schon in einer Urkunde von 1177 gibt der Abt von S. Trond dem Heinrich Saphir eine *„hereditaria mansio"* gegen Zins und Dienst und bestimmt dabei, daß bei Zinsversäumnis die Sache an die Burmeister der Parochie geleitet und dem Beliehenen das Recht abgesprochen werde; schon in dieser Urkunde heißt es überdies, daß die Handlung vor den Burmeistern vollzogen sei.[2]) Ausdruck aber fand schließlich diese Wandlung darin, daß der seit 1188 tätige Schreiber in den Karten nur mehr bemerkte: *„factum coram magistratu (et officialibus) et inde dederunt testimonium."*[3])

Auch die Karten des Laurenzschreines lassen den Anfang der gleichen Wandlung erkennen, die wir für die äußeren Kölner

1) Statistisch folgerichtig hätte KRUSE annehmen müssen, daß die Judices von Karte 2 an, also während der meisten Jahre, auf die sich die Martinskarten beziehen, als anwesend bezeugt werden, nur am Anfang nicht und — wie gleich ersichtlich sein wird — ganz am Ende nicht. Eine historisch unmögliche Annahme.

2) M. 11 II 1 (ENNEN, Quellen II Nr. 89).

3) M. 12 I 6. Vgl. dazu die Noten HÖNIGERS.

Bezirke und für die Martinsparochie bezeugt fanden. Neben der normalen älteren Formel *(coram iudice et magistris)* wurden mitunter in späterer Zeit nur Hinweise auf die Tätigkeit der bürgerlichen Organe geboten.[1]) Wenn es einmal ausführlich heißt, die Parteien seien vor den *„magistri“* der Parochie erschienen, und ferner, die Handlung sei vor den Burmeistern vollzogen worden[2]), so ist doch wohl in diesem Falle eine Teilnahme der *„iudices“* ausgeschlossen.

Die Karten der anderen Bezirke — Brigiden, Columba, Aposteln — bieten zu den hier berührten Fragen nur wenig. Mitunter werden in den Notizen über die Handlungen nur die bürgerlichen Organe als anwesend bezeichnet[3]), und manchmal mögen wir auch wirklich zur Folgerung berechtigt sein, daß ein *„iudex“* nicht teilgenommen habe. Aber eine Wandlung der Verhältnisse läßt sich hier nicht verfolgen.

Welcher Art die Rechtshandlungen waren, die zur Aufzeichnung in den Schreinskarten geführt haben, wie der Auflassungsakt zu beurteilen ist, das ist nicht Gegenstand dieser Erörterung. Hier genügt es zu konstatieren, daß in der ersten Zeit der Schreinspraxis jene Verfügungen über Immobilien, welche eine Schreinseintragung begehrten, der Teilnahme des *„iudex“* benötigten, daß seit Ende des 12. Jahrhunderts die richterliche Mitwirkung entbehrlich war und die Rechtshandlung vor der kommunalen Schreinsbehörde erfolgte, soweit nicht eine strittige Rechtssache vorlag oder aus anderen Gründen den Parteien eine eigene gerichtliche Entscheidung erwünscht war. In diesem Falle ward zuerst vom Gericht ein Spruch gefällt und dann der Befehl des Gerichts an die Schreinsbehörde erlassen, den Gerichtsspruch zu buchen.[4])

Aber um die Bedeutung der berührten Wandlung zu verstehen, ist es nötig, die Art der Verbindung zwischen Gericht und

---

1) L. 3 II 14: „coram magistratibus s. L.“; 3 V 14: coram officialibus s. L.“; 4 I 19; 4 II 13; 5 V 7: „actum est coram officialibus“; 6 II 10; 6 VI 4.

2) L. 3 IV 13.

3) Z. B. Brig. 3 X 12; Col. I V 18; 1 IX 25.

4) Vgl. die von HÖNIGER II S. 4 f. veröffentlichten Notierungen des Apostelschreines. Oder Col. 2 II 7: et sic venerunt in curiam inter iudices . . . et ibi iudicatum est illis a scabinis, ut officiati ad s. Columbam iure debeant accipere testimonium ipsorum. Vgl. auch z. B. N. 12 I 1; 12 VI 2; M. 1 I 9.



Schreinsbehörde in älterer Zeit zu erkennen. Zwei Fragen kommen in Betracht: wer sind die als wichtige Teilnehmer erwähnten *„iudices“* und in welchen Versammlungen haben sie bei den in den Schreinskarten vermerkten Geschäften mitgewirkt?

Die *„iudices“* jener Teilgemeinden, welche eigene Gerichte besaßen, sind die für den betreffenden Sprengel eingesetzten Richter. Die *„iudices“* dagegen, welche in den sieben Parochien der inneren Stadt erwähnt werden, sind die dem Burggrafen und dem Stadtvogt unterstehenden Unterrichter: Untergraf und Untervogt.

Lokale Richter der einzelnen sieben innerstädtischen Bezirke hat es nicht gegeben.[1]) Die beiden für alle sieben Parochien kompetenten Unterrichter des Zentralgerichtes mögen häufiger, als jetzt nachzuweisen ist, in den Versammlungen der Parochien durch Ministri (Vikare) vertreten gewesen sein[2]), die Schreineintragung mag auch in solchen Fällen die allgemeine Formel *„coram iudice“* gebraucht haben, aber daran ist festzuhalten: unter den an der Schreinspraxis beteiligten *„iudices“* waren in den sieben innerstädtischen Gemeinden die beiden Niederrichter des Zentralgerichts und nur diese gemeint[3]); eine lokale Sonderung amtlicher Befugnisse hat nicht stattgefunden, selbst die Ministri, deren sich die „Judices“ bedienten, waren nicht auf einzelne bestimmte Parochien beschränkt.[4])

Im 13. Jahrhundert sind die Judices von ihren Vorgesetzten (dem Burggrafen und dem Stadtvogt) ernannt worden, und es ist vorauszusetzen, daß das schon im 12. Jahrhundert der Fall gewesen ist.[5]) Aber wenn sie auch als Beamte der Gerichtsherrschaft zu gelten

---

1) Das hat HEGEL vermutet, Dt. Städtechr. 14 p. XXXIX, LIESEGANG wiederholt behauptet, Sondergemeinden S. 26 und Ztschr. der Savignyst. 11 S. 15. 24 N. 30 N. Gegen LIESEGANG vgl. KRUSE, Ztschr. d. Savignyst. 9, 202 f. und LAU, Die erzb. Beamten S. 29 ff. LAU macht manche Zugeständnisse S. 33. 39, ja S. 43 spricht er von Versammlungen der Buren, die vielleicht gewöhnlich lokalen Richtern unterstellt waren. Zu dieser Annahme liegt m E. kein Grund vor. Das von LAU zusammengetragene Material, dazu die Angaben der Schreinspublikation, die mit Hilfe der Indices übersehen werden können, verscheuchen alle Zweifel.

2) M. 1 IV 12: coram ministro prefecti Rukeri; L. 1 VII 7: fuit presens Rutgerus nuntius iudicis nostri.

3) Untergraf und Untervogt werden von den Parochianen „iudices nostri“ genannt.

4) Vgl. Anm. 2. RUDGER in der Martins- und in der Laurenzparochie.

5) Schied von 1258, Quellen II S. 381 c. 12; KEUTGEN, Urk. S. 159.

haben, so sind sie doch mit der Bürgerschaft und den bürgerlichen Interessen aufs innigste verbunden. Sie selbst gehören dem Bürgerstande an, sie vertreten ständig in den bürgerlichen Kleingemeinden das Richtertum; ihrer ward daher häufig als der eigentlichen Parochialbehörde gedacht. Und sie sind die unerläßlichen Teilnehmer an den Schreinshandlungen, soweit nicht eine im Zentralgericht vom Burggrafen und vom Vogt selbst erledigte Sache zu buchen war.

Aber in welcher Art hatten die beiden Unterrichter des Zentralgerichts in den einzelnen Kleingemeinden zu wirken? Wie ist das *„coram iudicibus et civibus"* oder *„coram iudice et magistris"* zu deuten?

Einige Aufzeichnungen der Schreinskarten scheinen zu sagen, daß zwei gesonderte Handlungen vor den Richtern und Burmeistern vorgenommen wurden: einmal ein Akt *„coram iudicibus"* am Orte des Kölner Zentralgerichts oder im Kölner Bürgerhaus, dann im Geburhaus der Sondergemeinde vor der Parochialbehörde. Manchmal ist das sicherlich so der Fall gewesen.[1]) Aber die Regel bildete das Verfahren nicht. Wenn es heißt *„facta coram civibus et magistris civium tunc vero magisterium tenentibus . . et presente prefecto H."* (M. 1 IV 11), so kann nur eine einheitliche Versammlung gemeint sein. Ebenso wenn einmal gesagt wird, daß die das Geschäft heischende Partei in die Martinskirche gegangen und vor Richter und Bürger hingetreten sei (M. 1 III 6).[2]) Oder wenn bemerkt wird *„in presentia prefecti urbis Richolfi et civium totius loci nostri"* (M. 2 I 19).[3]) Besonders lehrreich aber ist eine Meldung des Laurenzschreins, daß ein Mann und seine Gattin ins Bürgerhaus kamen, vor allen Bürgern Bestimmungen trafen und daß Rutgerus, der *„nuntius iudicis nostri"*, daß die beiden *„magistri civium"* und andere Bürger[4]) anwesend waren.

Es darf als hinreichend bezeugt gelten: die Schreinssachen

1) Auf Fassungen wie „coram civibus et civium magistris et coram iudice" (M. 2 III 5), die zwei gesonderte Handlungen anzudeuten scheinen, ist freilich kaum Gewicht zu legen.

2) M. E. ist dieser Nachricht nicht zu entnehmen, daß in älterer Zeit die Schreinshandlung regelmäßig in der Parochialkirche, erst später im Amtshaus vorgenommen wurde. Vgl. auch unten S. 76 N. 5.

3) Oder M. 2 I 49 „in presentia iudicum et parrochianorum".

4) L. 1 VII 7. Als „iudex noster" hat der Untervogt zu gelten, vgl. L. 1 VII 9.



wurden in einer Parochialversammlung erledigt, in welcher die Unterrichter oder ein Unterrichter, bzw. dessen Stellvertreter, zugegen sein mußten. Nur ausnahmsweise hat die geschäftssuchende Partei in eigener Gerichtsversammlung eine gerichtliche Entscheidung herbeizuführen gesucht. Die Meldung der älteren Schreinskarten, daß die Handlung vor Richtern und Bürgern oder vor Richtern, Bürgermeistern und Bürgern erfolgt sei, sind als Nachrichten über Versammlungen in den einzelnen Parochien aufzufassen, an denen Niederrichter und Burmeister des Bezirkes teilnahmen.

Erst später beginnt eine schärfere Scheidung zwischen Gerichts- und Kommunalbehörden Platz zu greifen. Die den Schrein Führenden erlangten mit ihrem Zeugnis volle Autorität, sie konnten über die Handlung vor den Richtern hinwegsehen, die Teilnahme der „*iudices*“ wurde seltener, sie hörte schließlich auf, d. h. sie blieb in der Hauptsache auf die strittigen Rechtsfälle beschränkt. Eine allgemeine Emanzipationsbewegung des Kommunalen gegenüber der Gerichtsherrschaft. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurden die Sondergemeinden ganz selbständige Träger kommunaler Interessen, selbständig gegenüber der Gerichtsherrschaft. Aber sie sind es erst geworden, sie waren es nicht von Anfang an. Die Schreinsführung war zwar von Anfang an insofern eine kommunale Angelegenheit, als sie in der Hand bürgerlicher Organe allein lag und als es dabei auf eine Fixierung des bürgerlichen Nachbarzeugnisses ankam. Aber die Schreinsführung stand doch zunächst in engster Fühlung mit dem Gerichtswesen, u. z. so, daß die bürgerlichen Vertreter der Gerichtsherrschaft, die bürgerlichen „*iudices*“, beteiligt waren und beteiligt sein sollten. Gewiß hatte Liesegang unrecht, da er diese Teilnahme der Judices als Vorsitz in Gerichtsversammlungen charakterisierte und einen Zusammenhang mit dem fränkischen Centenargericht aufsuchte. Aber auch Kruse irrte, da er die Tätigkeit der Judices nach den Aussagen der Schreinskarten als private Zeugenschaft deutete, die nach Belieben gesucht oder verschmäht werden konnte. Die Teilnahme war anfangs nötig, sie scheint gleichsam die Bedingung gewesen zu sein, unter der die Gerichtsherrschaft die kommunale Schreinsführung gestattete und im Gericht beachtete. Selbständige Gerichtsbarkeit kraft Gemeinderechts besaßen anfangs die Amtleute nicht. Die

Schreinsführung ist vielmehr eine der Bürgerschaft überlassene Ordnung der Grundbesitzverhältnisse, die im Zusammenhang mit der Gerichtsverwaltung stand und stehen mußte, die sich erst allmählich aus diesem Zusammenhang löste.

Als dann Gerichts- und Kommunalsachen sich schieden und als die Schreinsführung zur selbständigen Kommunalangelegenheit geworden war, da hat die Teilnahme der beiden Unterrichter des Zentralgerichts an Parochialgeschäften aufgehört — und höchst bezeichnend wurden im 13. Jahrhundert die bürgerlichen Vorsteher der Kleingemeinden „*iudices*" genannt.[1])

Nach der einen Seite liegt jetzt die Entwickelung der Kölner Kleingemeinden klar vor uns. Für die Außenbezirke steht fest: ihr Gebiet ist bestimmt durch die Grenzen der herrschaftlichen Gerichtsbarkeit (S. Severin, S. Pantaleon, S. Gereon) oder durch die topographische Ordnung bei Ausbreitung des Stadtgebiets (Airsbach, wohl auch Niederich). Das Gerichtswesen war hier das Schaffende und Ursprüngliche, im Anschluß daran hat sich allmählich das kommunale Wesen entfaltet. Nicht so in den sieben Innenbezirken. Für deren äußere Abgrenzung war allein die kirchliche Pfarreinteilung maßgebend. Die Pfarrgliederung, welche mit Sicherheit als nachkarolingische Bildung nachgewiesen wurde, stimmt mit den sieben Sondergemeinden durchaus überein.[2]) Daß aber hier das kirchliche Bedürfnis nach kleineren Pfarreien nicht durch Anlehnung an längst bestehende weltliche Gemeindeverbände befriedigt wurde, lehrt ein Blick auf die Ausdehnung der Bezirke.[3]) Besonders die Gestalt der Gemeinden Aposteln und S. Martin läßt das sofort erkennen. Darüber eine Bemerkung.

Die Kirche Aposteln und ihr Gebiet, außerhalb der westlichen Römermauer gelegen, ist erst am Anfang des 12. Jahrhunderts in den Mauerring aufgenommen worden. Ein großer Teil der Sondergemeinde Aposteln aber lag in Altköln: Neumarkt, Griechenmarkt. Diese Südwestecke von Altköln ist, wie KEUSSEN nachwies, erst spät besiedelt worden und gehörte vielleicht einst zur Allmende von Altköln. Das allein genügt zur Begründung der Ansicht, daß die

1) Das hat schon ENNEN hervorgehoben, Gesch. 1, 632. Vgl. KRUSE, Zt. d. Savignyst. 9, 182.

2) KEUSSEN, Westd. Ztschr. 20 S. 74.

3) Vgl. den beiliegenden Plan.



Gemeinde Aposteln erst eine spätere Bildung sein kann, möglich überhaupt erst nach der Einbeziehung des Stiftes Aposteln in den städtischen Mauerring. Und die Tatsache, daß mehrere Häuser im Nordwesten des Bezirkes zur benachbarten altstädtischen Parochie S. Columba angeschreint und auch daselbst anfangs eingepfarrt waren, läßt erkennen, wie Keussen hervorhob, daß die ursprünglich spärlichen Niederlassungen außerhalb der Römermauer anfangs in S. Columba ihre Pfarrkirche sahen.[1]) Als dann, viel später, die Schreinsübung aufkam, da haben diese Häuser wegen ihrer kirchlichen Zugehörigkeit den Schreinszusammenhang mit S. Columba gesucht, obschon inzwischen Aposteln Pfarrechte erhalten hatte und Mittelpunkt eines ansehnlichen Gemeindegebietes geworden war. — Hier ist deutlich zu erkennen: der Apostelnbezirk ist nicht aus einem älteren Gerichts- oder Gemeindebezirk hervorgegangen, er ist eine durch die Stadterweiterung von 1106 veranlaßte Neubildung. Pfarrzugehörigkeit aber war anfangs maßgebend für die Schreinszugehörigkeit.

Nicht anders in S. Martin. Die Gemeinde S. Martin zeigt eine eigentümliche Ausdehnung in die alte Römerstadt hinein über das Gebiet von Maria im Kapitol. Auf die zwischen Keussen und Schäfer geführte Diskussion über die historischen Voraussetzungen dieser Verbindung sei hier nicht eingegangen: Schäfer vertritt die Meinung, daß anfangs die Parochie S. Martin in ihrer ganzen charakteristischen Ausdehnung unter S. Maria im Kapitol gestanden sei[2]), Keussen dagegen, daß die Peter-Pauls- oder Notburgispfarre (zu S. Maria gehörig), nur wenig über die Römermauer östlich hinaus, nach dem Rhein hin reichte, daß die ganze übrige Rheinvorstadt kirchlich wie topographisch anfangs eine Einheit gebildet habe mit Groß-S. Martin als Mittelpunkt, daß erst infolge der steigenden Bevölkerung und infolge der lokalen Trennung des Gebiets durch Gründung des Unterlan-Viertels im 11. Jahrhundert eine Teilung in zwei Pfarreien, Brigiden im Norden, Klein-S. Martin im Süden, erfolgt und daß erst daraufhin, etwa 1100, eine Vereinigung von Martin und Notburgis vorgenommen wurde.[3]) Im 13. Jahrhundert ist, wie wir erfahren, lange zwischen den Parochianen von S. Martin

1) Keussen, Westd. Ztschr. 20 S. 24ff. 27.

2) Annalen des Hist. Ver. f. Niederrh. 74 (1902) S. 53ff.

3) Vgl. Keussen, Westd. Ztschr. 20, 48 ff.; 22, 38 ff.

und dem Stift S. Maria im Kapitol um die Patronatsrechte gekämpft worden. Wir haben dazu nicht Stellung zu nehmen, denn ob wir uns auf die Seite der Parochianen oder auf die der Äbtissin von S. Maria stellen, ob wir KEUSSENS oder SCHÄFERS Ansicht annehmen, sicher erkennen wir: es sind entweder alte Pfarrrechte, welche die Grenzen der späteren Gemeinde bestimmten, oder Verschiebungen und Neuschöpfungen, die sich aus kirchlichen Bedürfnissen und aus der Geltendmachung parochialer Gerechtsame ergeben hatten.[1])

So scheint mir erwiesen zu sein: die innerstädtischen Sondergemeinden beruhen in ihrer topographischen Begrenzung auf Maßnahmen der kirchlichen Verwaltung, die äußeren auf Ordnungen der Gerichtsverbände. Beide können nicht als alte Ortsgemeinden gelten; beide sind neue territoriale Bildungen, die zuerst nicht den Zwecken einer politischen Ortsgemeinde, sondern denen der kirchlichen und gerichtlichen Verwaltung dienten; in beiden sind die Aufgaben des politischen Ortsgemeindewesens erst nachgefolgt. Was aber in den Gerichtsgemeinden der Außenbezirke und in den inneren Pfarrgemeinden das bürgerlich-politische Gemeindeleben erzeugt hat, das ist das dem germanischen Wesen eigentümliche Streben nach Autonomie, welches sich überall, in den Kreisen der staatlichen Verwaltung wie in denen der verschiedenen privaten Herrschaften, Geltung zu verschaffen wußte. Aus der Teilnahme gewisser Volkskreise an staatlichen Funktionen ist die autonome Wirksamkeit der Kölner Sondergemeinden entstanden. Auch in den sieben innerstädtischen Gemeinden. Denn mag auch angenommen werden, daß im Anschluß an die kirchliche Gemeinschaft bürgerliches Gemeindeleben sich selbständig zu entwickeln begonnen hat, das eigentlich Maßgebende waren doch offenbar die Schreinsführung und die damit in Verbindung stehenden Kompetenzen. Das war von Anfang an das eigentlich Bedeutsame in der kommunalen Wirksamkeit der Sondergemeinden, das allein hat die kleinen Bezirke zu Trägern politischer Gemeinwesen gemacht. Die Organisation des Schreinswesens aber hängt mit der des Gerichtswesens zusammen, hat sich im engen Anschluß an dieses gebildet — daher auch in den Sondergerichtsbezirken Hacht, Unterlan, Eigel-

1) Vgl. auch die Bemerkung LAUS S. 163 N. 1.



stein usw. eigene Schreinsführung, obschon hier niemals politische Ortsgemeinden oder analoge Erscheinungen zu beobachten sind. Schreinspraxis ist nicht das Ergebnis einer rein kommunalen Bildung, sondern vermochte nur kommunales Leben zu erzeugen oder zu stützen und zu kräftigen. Sicher, die Schreinspraxis hat die Sonderbezirke zu ihrer Bedeutung erhoben, die Schreinspraxis, die nach der einen Seite hin vom Gerichtswesen ausgegangen ist (daher auch die Forderung der anwesenden Richter in älterer Zeit), die nach der anderen Seite das Nachbarzeugnis sicherte und damit einer bürgerlich-kommunalen Bildung zur Entfaltung verhalf.

So sind vermutlich im 11. und im beginnenden 12. Jahrhundert die Grundlagen einer Einteilung Kölns in Bezirke gelegt worden, in denen die Bedürfnisse der Gerichtsverwaltung und zugleich die der kommunalen Interessen befriedigt wurden, in denen mehr und mehr die kommunale Idee in ihrer Selbständigkeit Verwirklichung finden konnte. Die Burgerichtsbarkeit der Kölner Sondergemeinden aber ist nicht eine alte Funktion der Gemeinde, sie ist nicht von Anfang an Gemeindegerichtsbarkeit, die im Gegensatz zur staatlichen Gerichtsbarkeit stand[1]), sie hat sich vielmehr erst später herausgebildet, sie ist die Folge einer allmählichen Loslösung der Gemeinde von der erzbischöflichen Herrschaft. Das zeigte m. E. mit erwünschter Klarheit die Betrachtung der wechselvollen Stellung der Judices in den Kölner Kleingemeinden.

Wie aber steht es mit den Verhältnissen der Gesamtgemeinde? Sie zeigen die gleiche Richtung der Entwickelung.

4. Gesamtgemeinde.

Später als die Nachrichten über Kölner Sondergemeinden begegnen die ersten Meldungen über eine die ganze Stadt Köln umfassende bürgerliche Organisation.

Der Stadtbezirk deckte sich nicht mit dem Gerichtsbezirk. Wie das Zentralgericht nicht allein in der Stadt Köln, sondern auch in einem weiteren Distrikt kompetent war, so waren auch die Niedergerichte nicht auf den Stadtbezirk beschränkt: bei den Einverleibungen des 12. Jahrhunderts sind die alten Gerichtsverbände nicht aufgelöst, es sind vielmehr nur Teile der fortbestehenden

---

1) Vgl. dagegen Below, Entstehung S. 39; Ursprung S. 75 N. 1.

Gerichtsbezirke in den Mauerring aufgenommen worden.[1]) So waren die verschiedenen Gerichtsherrschaften nicht durch die Stadtmauern begrenzt, sie blieben in ihrer Ausdehnung unabhängig von der Stadt. Wohl übte die Stadt im engeren Sinne eine gewisse einigende Wirkung auf die verschiedenen Teile der zugehörigen Gerichtsbezirke aus, aber zu einem eigenen Gemeinwesen ist das von einer Mauer umgebene Köln nicht durch die Einheit des Gerichtswesens, sondern trotz der Verschiedenheit des Gerichtswesens durch die Bildung einer bürgerlichen Gemeinschaft geworden.

Bei der Frage, wann eine Kölner Gesamtgemeinde entstanden ist, muß scharf unterschieden werden: wird nur nach dem Dasein eines die Bewohnerschaft umfassenden Gemeinwesens, einer einheitlichen Interessen- und Rechtsgemeinschaft gefragt, oder nach dem Anfang einer selbständigen bürgerlichen Vertretung dieses Gemeinwesens, einer Kommune. Die Frage nach der Entstehung der Kölner Gesamtgemeinde in letzterem Sinne soll hier erörtert werden. Die Bildung der bürgerlichen Rechtsgemeinschaft ist der einer Kommune vorangegangen.

Als im Jahre 1154 Streit darüber ausbrach, ob die Bewohner der Villa S. Pantaleon (S. Pantaleon wurde erst 1180 einverleibt) zur Bürgersteuer heranzuziehen seien, als die Kölner das verlangten, während es die Bewohner der Villa versagten, da bestimmte der Erzbischof, an den man sich gewandt hatte, kraft seiner Autorität und nach Rat der Bürger, daß die nach Nachbarrecht lebenden Villenbewohner (*qui eorum vicinię iure tenentur*) von den Steuern frei, daß sie aber dann den bürgerlichen Pflichten unterworfen seien, wenn sie durch eine Mauer mit den Bürgern vereinigt werden.[2])

Wir entnehmen der Nachricht, daß die Kölner Bürgerschaft Mitte des 12. Jahrhunderts in wirtschaftlicher Beziehung eine Gemeinschaft, wir entnehmen ihr zugleich, daß die Stadtmauer eine feste Abgrenzung für diese Gemeinschaft gebildet habe.

Wenig genug ist es, was uns sonst über das eigentliche kommunale Regiment des 12. Jahrhunderts überliefert ist. Die oft zitierte Urkunde des Erzbischofs Friedrich von 1103, in der er das Zollrecht der Kaufleute von Lüttich und Huy bestätigt, ver-

1) Vgl. oben S. 32. 38.
2) LACOMBLET I Nr. 380; ENNEN, Quellen I Nr. 67.



mag in der Hinsicht nichts zu erklären. Denn wenn auch auf Aussagen der „*seniores nostre civitatis*“ hingewiesen und bemerkt wird: „*hoc autem testimonium sancitum est et astipulatum iudicio scabinorum, sacramento negotiatorum, presentia virorum illustrium*“, so ist auf bürgerliche Gemeindebehörden kein Schluß zu ziehen.[1]) Bedeutsam dagegen ist zunächst eine Urkunde von 1149, die erste, welche das „*sigillum civitatis*“ trägt, eine Beurkundung darüber, daß im Bürgerhaus (*domus civium inter judeos sita*) von Vogt (Untervogt) Ricolf und Graf (Untergraf) Hermann, von Senatoren (Schöffen) und Vornehmen der ganzen Stadt mit Zustimmung des Volkes den Decklakenwebern die Bruderschaft bestätigt wird.[2]) Sodann liegt vom Jahre 1159 ein Dekret der Rektoren, der Unterrichter und des ganzen Kölner Volkes (*rectorum, iudicum ac tocius populi sanctę Colonię decretum*) vor, in welchem diese als die Wahrer des allgemeinen Wohles bei Androhung einer Strafe von 10 Mark ein in der ganzen Stadt geltendes Gebot erlassen, „*ut in cunctis fraternitatibus aut officiis, quę civilem respiciunt iusticiam, in X annis nemo magister aut officialis homo mutetur, innovetur aut aliquo modo substituatur*“.[3]) Ferner eine mit dem Stadtsiegel versehene Urkunde von 1159, in der über einen Kauf „*infra bannum Colonię*“ berichtet wird, u. z. über eine Handlung „*facta secundum ius Coloniensis urbis per ipsos iudices Colonienses sub presentia senatorum et civium*“.[4]) Sodann ein Diplom der „*Coloniensium senatores*“ von 1171, in der den Kaufleuten von Dinant ein Zollprivileg erneuert, in der als erster Zeuge der Zöllner Gerhard, der Schöffenmeister, auftritt[5]);

---

1) Hans. Urkb. III S. 385 ff. Nr. 601; Reg. der Köln. Erzb. II. Nr. 28. Höniger in Beitr. z. Gesch. vorn. Kölns S. 285 sieht in dieser Urk. m. E. zu Unrecht Hinweise auf die Gilde und auf das städtische Verfassungsleben.

2) Loesch, Zunfturkunden I Nr. 10 (= Lacomblet I Nr. 366): ab advocato R., a comite H., a melioribus tocius civitatis vulgi etiam favore applandente confirmatam suscepisse.

3) Q. I Nr. 73. Loesch a. a. O. S. 50* N. 5 bemerkt, daß sich die Bestimmungen nicht auf die Zünfte, sondern nur auf die Sondergemeinden beziehen. Für die hier zu erörternden Fragen kommt das nicht weiter in Betracht. Die Beziehung auf die Amtleutekollegien der Sondergemeinden hat man auch bisher in den Worten der Urkunde gesehen. Vgl. Lau 75; Below, Entst. S. 123.

4) Q. I Nr. 74. Als Zeugen werden angeführt Burggraf und Vogt, Untergraf und Untervogt, 2 Zöllner, mehrere Senatoren (Schöffen) „et omnes tam senatores quam senatorum fratres et Coloniensis urbis potiores cives“.

5) Q. I. N. 80. „Nos Col. senatores“. Vgl. Lau, Beamte S. 53.

schließlich ein 1178 zwischen Köln und Verdun „*consilio senatorum et prudentissimorum civitatis Colonię*“ abgeschlossener Vertrag, bekräftigt „*sub senatorum testimonio*“ und beglaubigt mit dem Stadtsiegel.[1])

Mit den bisherigen Aussagen stimmt das überein, was wir einer erzbischöflichen Urkunde von 1174 entnehmen: die „*cives Colonienses*“ haben dem Erzbischof 1000 Mark geliehen, wofür ihnen die Münze verpfändet wurde; unter denen, welche sich für Einhaltung des Vertrages verpflichteten, wurden auch die Meister der Sondergemeinden (*magistri parrochiarum*) angeführt, die für die gesamte Bürgerschaft eintraten (*pro universis civibus similiter firmaverunt*), während unter den Zeugen die „*scabini et magistratus urbis pro universibus civibus*“ genannt sind.[2])

Wenn wir auf diese Nachrichten blicken, so bedürfen zwei Punkte der Aufklärung. Wer ist der „*magistratus urbis*“ von 1174 und wer sind die „*rectores*“ der Urkunde von 1159?

Des „*magistratus*“ wird in den Schreinskarten häufig gedacht, u. z. gleichbedeutend mit „*magistri civium*“. *Magistratus* umfaßt die besonderen bürgerlichen Amtspersonen, die neben den Richtern und Schöffen und in einem Gegensatz zu diesen stehen.[3]) Erwägen wir, daß schon in den ältesten Schreinskarten das Wort „*magistratus*“ in dieser Weise Verwendung fand und halten wir die Urkunde von 1174 dazu, in der einmal die „*magistri parrochiarum*“ den zwischen dem Erzbischof und der Kölner Bürgerschaft geschlossenen Vertrag „*pro universis civibus*“ beschwören, in der sodann unter den Zeugen „*pro universis civibus*“ die „*scabini et magistratus urbis*“ auftreten, so scheint die Annahme berechtigt zu sein, daß eben die „*magistri parrochiarum*“ den „*magistratus urbis*“ gebildet haben.

Daß mit den „*rectores*“ von 1159 nicht die hohen Gerichtsbeamten gemeint sind, ist zweifellos.[4]) Da sie 1159 von den „*iudices*“ unterschieden, da sie ein andermal als Teilnehmer am „*legitimum placitum*“ neben dem Burggrafen und dem Stadtvogt angeführt werden[5]), so können sie weder Ober- noch Unterrichter gewesen

1) Q. I. Nr. 90. 2) Q. I. Nr. 85.

3) Vgl. Schreinskarten M. 1 I 9; 1 IV 1; 2 III 37; 12 I 6; L. 3 IV 6; 3 II 14; 3 IV 13; 3 V 9; N. 3 II 11; 4 I 2; G. 3 II 14.

4) Mit Recht von OPPERMANN, Westd. Ztschr. 25, 23 f. hervorgehoben.

5) Schreinsurkunden, Scab. 1 IV. 4 „in legitimum placitum coram urbis comite et advocato et rectoribus, scabinis quoque et eorum confratribus“.



sein. Unter ihnen kann man vielmehr nur die Bürgermeister der Gesamtgemeinde oder die der Sondergemeinden verstehen. Oppermann hat das erstere behauptet, aber — wie mir scheinen will — keinen Beweis dafür zu erbringen vermocht. Ja die von ihm angeführten Stellen gestatten diese Deutung nicht. Wenn es in den Schreinskarten von Columba und Niederich heißt „*actum coram* (oder *sub*) *rectoribus et officialibus*"[1]), so ist die Beziehung der „*rectores*" auf die beiden Vorsteher der Richerzeche unmöglich, so sind sicherlich die geschäftsführenden Amtleute (die Burmeister) der Parochie gemeint. Das ist aber m. E. auch der Fall in einer bemerkenswerten Aussage des Martinschreines.

Ein Bürger kaufte, so heißt es, ein Haus „*coram civibus et civium magistris et coram iudicibus et rectoribus*", er leistete den Bürgern die üblichen Abgaben, aber auch den „*iudices*" das „*testimonium*", damit sie im Bedarfsfalle als Zeugen fungieren; und wenn jemand, so wird hinzugefügt, die Tatsache bezweifele, so möge er vor die Richter hintreten und sehen, wie der Kauf beglaubigt sei; denn nachher sei der Käufer in die „*domus agendarum rerum*" gegangen, habe dem Sohn und Erben drei Mark gezahlt, dessen Zustimmung erhalten und in Gegenwart der Schöffen und der Schöffenbrüder das Haus seiner Gattin übertragen.[2]) Zwei Handlungen werden bestimmt unterschieden: der übliche vor der Parochialbehörde vollzogene Kaufakt und die nachträgliche Befestigung des Rechtsgeschäftes im allgemeinen Bürgerhaus vor den Schöffen. Es ist klar: die „*rectores*" können hier nicht als Vorsteher der Richerzeche aufgefaßt werden — was hätten sie in der Martinsparochie zu tun; wir müssen sie vielmehr als die Burmeister der Kleingemeinde S. Martin ansehen.[3]) Und wie hier so haben auch sonst in den

1) Col. 1 V. 18. 19; N. 4 II 10. 2) Schreinsurk. M. 1 V 1.

3) Dem steht nicht die Beobachtung entgegen, daß neben den „rectores" selbstständig „civium magistri" erwähnt sind. Denn es ist zu beachten, daß die ältesten Schreinskarten — es kommen die von Martin und Laurenz in Betracht — mit „magistri civium" nicht immer die beiden das Amt führenden Burmeister meinen, sondern das gesamte Kollegium der gewesenen Vorsteher, die verdienten Amtleute, wie sie später hießen. (Vgl. z. B. M. 1 IV 6. 11; L. 1 V 3. 4; 1 VII 7; 3 IV 6; 3 V 9; überdies Höniger 1 S. 244 N. 1 und Lau S. 165.) Die beiden Amtierenden wurden besonders hervorgehoben als die „magistratu dominantes" (M. 1 IV 1), als die „magisterium tenentes" (M 1 IV 11), „officium tenentes" (M 2 I 20). Da wir nun wissen, daß in den älteren Schreinsblättern unter den „magistri civium" nicht schlechthin die beiden amtierenden Bürgermeister, sondern das Kollegium der Amt-

älteren Schreinskarten, so haben besonders in der Urkunde von 1159 die *„rectores“* als die leitenden Meister der Parochie zu gelten.

Überblicken wir nunmehr nochmals die Nachrichten über die Kölner Gesamtgemeinde des 12. Jahrhunderts, so ist klar: vor dem Jahre 1180 fehlt jede unmittelbare Nachricht über das Dasein von Richerzeche und Bürgermeistern[1]), ja die vorhandenen Meldungen schließen die Annahme aus, daß die Bürgermeister schon existiert und daß wir nur zufällig über ihr Wirken nichts erfahren haben. Wiederholt war ja die Gesamtgemeinde in Aktion getreten, der Richerzeche und der Bürgermeister hätte Erwähnung getan werden müssen, wenn sie damals bereits existiert, d. h. wenn sie damals schon als Organ der Gesamtgemeinde fungiert hätten. Als Vertreter der Gesamtstadt Köln erscheinen bis 1180 vornehmlich Schöffen und Unterrichter, d. s. die im Zentralgericht maßgebenden bürgerlichen Personen. Sie sind die eigentlichen Führer und die Organe der Gemeinde. Allerdings nicht ausschließlich. Neben ihnen wurden 1149 die *„meliores totius civitatis“*, 1178 die *„prudentissimi civitatis“*, 1159 die Burmeister der Parochien genannt. Je nach dem Gegenstand, über den beraten und beschlossen wurde, waren demnach neben den Schöffen noch andere bürgerliche Elemente wirksam.[2]) Aber die Schöffen waren stets beteiligt. Nur solche Handlungen wurden mit dem Stadtsiegel verbrieft, die unter Teilnahme der Schöffen vorgenommen waren.

Wir haben deshalb anzunehmen: wie in den Sondergemeinden die bürgerlichen Vertreter der Herrschaft von den bürgerlichen Vertretern der Gemeinde mehr und mehr verdrängt wurden, so

---

leute verstanden war oder wenigstens verstanden sein konnte, so haben wir die Stelle M I V I so zu deuten: den Worten „coram civibus et civium magistris“ (d. i. vor Bürgern und vor den bürgerlichen Amtleuten) wird hinzugefügt „et coram iudicibus et rectoribus“, das ist der Hinweis auf die leitenden Personen des Gemeinwesens, auf die Richter und die amtierenden Burmeister.

1) HÖNIGER (in Beitr. z. Gesch. von Köln) S. 290 f. will die in der Urkunde von 1177 (M. 11 II 1 = ENNEN, Quellen I Nr. 89) erwähnten „magistri civium“ nicht als Burmeister von S. Martin, sondern als Bürgermeister der Gesamtstadt ansehen. Die Handlung sei erfolgt vor zwei „magistri civium“, das bedeute, sie sei erfolgt vor dem Schöffenschrein. Aber die Bürgermeister, die Vorsteher der Richerzeche, haben mit der Schreinsführung des Schöffenschreins nichts zu tun.

2) Vgl. auch die erzbischöfliche Urkunde von 1155 (LÜNIG, Reichsarch. 18 S. 728 f. Nr. 8); KNIPPING, Regesten Nr. 609): „totius suae civitatis senatu convocato et melioribus de civitate et aliis qui erant praecipui et sanioris consilii astantibus“.



auch in der Gesamtgemeinde. Erfolgreich war das erst, als die anfangs unorganisierte Gruppe der Vornehmen eine dauernde, bestimmte Ordnung erhalten hatte.

Eine Organisation mögen allerdings die Vornehmen weit früher besessen haben, als wir es jetzt nachweisen können. Wenn schon gegen Mitte des 12. Jahrhunderts von einer *„domus divitum“* die Rede, und wenn diese *„domus divitum“* zweifellos mit dem späteren Bürgerhaus zu identifizieren ist[1]), so darf als erwiesen gelten: Mitte des 12. Jahrhunderts war die Gemeinschaft der Vornehmen — die spätere bekannte Richerzeche — am bürgerlichen Regiment der Stadt beteiligt, aber damals sicher nur nebenher, neben den Schöffen. Ein wesentlicher Umschwung muß erst etwa 1180 erfolgt sein. Denn eine Urkunde dieser Zeit, eine Urkunde, die nach den genannten Zeugen etwa 1180 entstanden ist, berichtet: die beiden Bürgermeister *(qui tunc temporis civitatis magistratum tenuerunt)* haben unter Zustimmung der Amtleute der Richerzeche den Drechslern eine Bruderschaft erteilt, im Bürgerhause sei das vom Kapitel der Amtleute bestätigt worden.[2]) Und das blieb: 1225 erteilten die Bürgermeister unter Zustimmung der Amtleute der Richerzeche den Hutmachern einen Zunftbrief.[3])

Die Wandlung ist bedeutsam. 1149 gewährten Richter, Schöffen und Meliores der Bürger einen Zunftbrief, nach 1180 Bürgermeister und Richerzeche. Ob die Wandlung mit der großen Stadtausdehnung von 1180 zusammenhängt und mit dem Aufschwung, den damals das selbständige Bürgertum und die Bürgergemeinde genommen hat, wage ich nicht zu behanpten, halte es aber für wahrscheinlich. Sicher ist, daß etwa 1180 eine wesentliche Veränderung in der zentralen Organisation des Gemeinderegimentes erfolgte.

Bedenken wir. Ein gewisser Dualismus ist in der zentralen Vertretung der Gemeinde von Anfang an zu bemerken: bürgerliche Gerichtspersonen und Führer der Bürgerschaft ohne Zusammenhang mit dem Gericht. So in den Sondergemeinden, so in Gesamtköln.

1) Schreinsurkunden, L. 2 III 6 (1135—1156). Daß die „domus divitum“ als Haus der Richerzeche zu deuten und mit dem Bürgerhaus zu identifizieren sei, wird allgemein angenommen.

2) v. Loesch, Kölner Zunfturkunden I Nr. 13. Die Urkunde „sigillo constanti a publico burgensium apparet insignitum“. Vgl. dazu Höniger in den Beitr. z. Gesch. Kölns S. 253 ff.

3) v. Loesch, Nr. 37.

Die eigentümliche Entwickelung vollzog sich in der Art, daß die rein bürgerliche Gruppe allmählich die Oberhand gewann. In den Sondergemeinden traten die „*iudices*" hinter den „*magistri civium*" und „*officiales*" zurück, in der Gesamtgemeinde die bürgerlichen Richter (Unterrichter und Schöffen) hinter den Bürgermeistern und der Richerzeche. Das geschah etwa i. J. 1180. Bis dahin dominierten im Bürgerhaus von Gesamtköln durchaus die Schöffen. Aber nicht mit einem Schlage wurden sie von der Richerzeche abgelöst. Charakteristisch ist es vielmehr, daß neue Gemeindeorgane neben die alten hintraten, daß alte und neue neben einander wirkten[1]), daß je nach der Natur der zu vertretenden Gemeindeinteressen bald das eine, bald das andere Organ im Vordergrund stand, daß z. B. 1171 und 1178 nur der Schöffen, 1149 neben den Schöffen und Unterrichtern der vornehmen Bürger, 1159 aber auch der Parochialburmeister gedacht ward.[2]) Und dann trat die Richerzeche auf, die genossenschaftlich vereinten Reichen und Vornehmen der Bürgerschaft, jene, die schon längst zur Teilnahme herangezogen und die vielleicht eben infolgedessen zu einer festen Korporation zusammengeschlossen wurden.[3]) Sie fungierten fortan an der Spitze der Ge-

1) Das hat z. B. besonders G. v. BELOW, Entst. S. 44 betont.

2) Vgl. oben S. 63 f.

3) Über die Richerzeche, die so oft Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung gewesen ist, soll hier nicht weiter gehandelt werden. Das, was seinerzeit über den Zusammenhang mit Einrichtungen der römischen Kaiserzeit bemerkt wurde (EICHHORN, GAUPP, teilweise auch E. MAYER, Dt. u. franz. Verf.-Gesch. 1, 305 f.), darf wohl als überwunden gelten. Ebenso die Deutung der Richerzeche als Ausschuß reichsunmittelbarer Bürger (HÜLLMANN, LAMBERT), als eine Gruppe hofrechtlicher Amtleute (NITZSCH), als abgeschlossene Stadtmarkgemeinde (MAURER 1, 180). Seit WILDA (1831) sie als Schutzgilde, als eine geschworene Vereinigung von Altbürgern angesehen hatte, ist die Deutung als Gilde in mannigfacher Weise oft wiederholt worden. Zwar hat HEGEL (1877, Städtechroniken 14 S. L ff.) sie als Korporation der Großbürger erklärt, G. v. BELOW (1889, Entst. der Stadtgemeinde S. 46) als ein Kommunalorgan, das eine Folge der reicheren Entwickelung des städtischen Lebens war, im Anschluß daran LAU (1898, Entw. d. Stadt Köln S. 93 f.) als eine Bruderschaft, welche die Schöffen mit den angesehenen Bürgern schlossen, eine Bruderschaft, welche sich im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts als Amt auf dem Bürgerhaus konstituierte. Aber immer wieder wurde in dieser oder jener Weise ein Zusammenhang mit der Gilde behauptet. KRUSE (1888, Ztschr. der Savignyst. IX, bes. S. 192 ff.) lehnt zwar die Charakterisierung der Richerzeche als einer Schutzgilde ab, läßt sie aber aus den Bürgermeisterämtern entstehen — die gewesenen Bürgermeister bildeten den Grundstock; KRUSE ist überdies der Meinung, daß die Bürgermeister ursprünglich die jährlich wechselnden Häupter der Gilde waren. Die neueste

meinde nicht einfach statt der Schöffen, sondern neben den Schöffen, bis später eine dritte bürgerliche Vertretung, bis im 13. Jahrhundert der Rat hinzukam, der dann allmählich die beiden älteren Repräsentanten der Bürgerschaft verdrängte und die gesamte gesteigerte Gewalt der bürgerlichen Gemeinschaft umfaßte.

Trotz der Dürftigkeit der Nachrichten vermögen wir die Entwickelung der Kölner Gesamtgemeinde wahrzunehmen.

Der Anfang der kommunalen Bildung bleibt dunkel. Man hat allerdings neuestens mit besonderer Vorliebe auf das Jahr 1112 als auf das Geburtsjahr der Kölner Gesamtgemeinde hingewiesen.

Die lakonische Nachricht der Kölner Königschronik *„coniuratio Coloniae facta est pro libertate"*[1]) fand wiederholt die Deutung, daß durch diesen Akt der Bürgerschaft i. J. 1112 die Kölner Gesamtgemeinde aufgerichtet worden sei.[2]) Aber mit allem Nachdruck ist zu betonen, daß jede nähere und sichere Kunde fehlt.

Die Erhebung der Kölner i. J. 1112 steht im Zusammenhang mit jener großen Bewegung, die damals vom romanischen Westen her sich dem rheinischen Städtewesen mitgeteilt, mit einer Bewegung, die in der Tat die ersten bedeutsamen Grundlagen der kommunalen Verfassungen gebracht hat.[3]) Aber welche der späteren Gemeindeeinrichtungen Kölns auf eine Ordnung von 1112 zurückgehen, das entzieht sich durchaus unserer Kenntnis.[4]) Wir müssen bedenken: schon zur Zeit Heinrichs IV. hatte sich die Kölner Bürgerschaft erhoben, vielleicht ist es schon damals zu einer kommunalen Organisation gekommen, vielleicht aber war auch die Ordnung von 1112 nur vorübergehender Natur. Alles,

---

Ansicht, die von OPPERMANN (Westd. Ztschr. 25, 1906, S. 307 f.), leitet gleichfalls die Richerzeche vom Bürgermeisteramt ab — die Bürgermeister bildeten nach ihrem Amtsrücktritt ein Kollegium einflußreicher Personen, eben die Richerzeche, sie sieht ferner im Bürgermeisteramt eine Nachahmung der älteren Gildeorganisation, welcher die Leitung durch zwei Personen eigentümlich gewesen sei. — Man wird, glaube ich, zunächst bei den Ansichten von HEGEL, BELOW, LAU verbleiben.

1) Chron. reg. Col. 1112, ed. WAITZ S. 52.

2) So z. B. zurückhaltend HEGEL, D. Städtechr. 12 p XXVII; 14 p. LXVII; bestimmter HÖNIGER in Beitr. z. Gesch. Kölns S. 271; HANSEN in „Neue Werft- und Hafenanlagen zu Köln", Festschrift z. 1898, S. 16—20; u. a.

3) WAITZ, V.-G. 7, 396 ff.

4) In dieser Hinsicht scheinen mir die skeptischen Bemerkungen JOACHIMS, Westd. Ztschr. 26 (1907) S. 92 f. das Richtige getroffen zu haben. Vgl. schon WAITZ, V.-G. 7 (1876) S. 400.

was neuere Forscher über den Vorgang von 1112 mitzuteilen wußten: über eine bürgerliche Gesamtvertretung, welche durch eine Verbindung der Kaufmannsgilde mit den Schöffen geschaffen wurde, über den Zusammentritt der bisher ganz selbständigen Sondergemeinden u. dgl., das schwebt in der Luft und entbehrt der Begründung.[1])

Halten wir uns an die Zeugnisse der Überlieferung und suchen wir diese mit einander in Verbindung zu bringen, dann erkennen wir: im 12. Jahrhundert ist eine Kölner Gesamtgemeinde vorhanden, eine Gemeinde mit einem eigenen, selbständigen Organ. Sie hat eine bürgerliche Zentralbehörde, welche in einem eigenen Stadthaus tagt und ein eigenes Stadtsiegel führt. Sie bildet eine wirtschaftliche Gemeinschaft, welche zur Erfüllung ihrer Aufgaben die Bewohnerschaft besteuert.[2]) Nach zwei Seiten aber gehen vornehmlich unseren Nachrichten gemäß die Kompetenzen dieser Gemeinde und ihrer Behörden: sie beziehen sich auf die Pflege des militärischen Schutzes und auf die der gemeinsamen bürgerlichen Handels- und Gewerbeinteressen.[3]) Das sind Kompetenzen, die

1) Die eingehendsten Mitteilungen glaubte OPPERMANN bieten zu dürfen, vgl. besonders Westd. Ztschr. 25, 273 ff.; 26, 25 ff. Ich kann mich diesen Erörterungen nicht anschließen. Was über die Unterscheidung von Schöffen und Senatoren u. dgl. bemerkt wurde, halte ich nicht für zutreffend.

2) Daß die Verwaltung und Erhebung der städtischen Steuern „noch“ im 12. Jahrhundert den Sondergemeinden zustand, hat LIESEGANG, Sondergemeinden S. 42 f., dem sich HENNING, Steuergeschichte von Köln (Leipz. Diss. 1891) S. 7. 77 f. anschloß, m. E. keineswegs erwiesen. Nähere Kunde fehlt. Spätere in den Kirchspielen erhobene Steuern sind nicht als allgemein städtische anzusehen, vgl. GREVING in Mitth. a. d. Stadtarchiv 30 (1900) p. II.

3) Vgl. die oben S. 63 f. angeführten Zeugnisse. Über die Kompetenzen auf militärischem Gebiete belehren uns vornehmlich zwei Nachrichten von 1180 und 1156. Aus einer erzbischöflichen Urkunde von 1180 (Quellen I Nr. 94, Regesten Nr. 1148) erfahren wir, daß die Bürger Wall und Graben gegen das erzbischöfliche Verbot angelegt hatten und daß der Erzbischof das nachträglich genehmigte. Die Gest. abb. Trud. cont. secunda (III 6; Mon. Germ. SS. 10, 346) erzählt zum Jahre 1156, daß das Stift in Köln ein Haus besaß, „quae una de capitalibus turribus urbis est“, daß dieses zu verfallen drohte und daß deshalb die Kölner den Abt aufforderten, es renovieren zu lassen, sonst würden sie auf Stiftskosten für die Herstellung sorgen. Auch die oben S. 62 erwähnte Verfügung des Erzbischofs vom Jahre 1154, daß die Bewohner des Vororts St. Pantaleon erst dann „ad communem civium collectam“ heranzuziehen seien, wenn die Leute des Vorortes durch Mauern „civibus coadunentur“, weist auf einen Zusammenhang zwischen Bürgertum und Stadtbefestigung hin und deutet an, daß die Stadt für die Befestigung sorgt. 1207 gestattete König Philipp der Stadt Köln die Anlage von Befestigungen „in muris suis“ (Quellen II Nr. 24).



nicht durch Übertragung einer Gemeindegewalt seitens der Sondergemeinden auf die Gesamtgemeinde entstanden sein können, die nicht ihrem Wesen nach als Gemeindekompetenzen zu gelten haben und aus einer besonderen, im Gegensatz zum Staat stehenden kommunalen Macht geflossen sind. Das sind vielmehr Kompetenzen, die ursprünglich zur staatlichen Fürsorge gehörten und welche die neue Gemeinde erst an sich gebracht hat. Die ganze weitere Entwickelung der kommunalen Befugnisse zeigt deutlich, wie die bürgerliche Gemeinde Köln sich erst allmählich von der erzbischöflichen Herrschaft zu befreien und die wichtigsten Gemeinschaftsbefugnisse selbst zu übernehmen sucht, sei es, daß alte Rechte der erzbischöflichen Regierung abgenommen, sei es, daß neue entfaltet werden.

So lehrt uns die Entwickelung der Gemeindekompetenzen dasselbe, was uns der Wandel der bürgerlichen Gemeindeleitung gezeigt hat. Wie die Gemeinde erst nach und nach eine von der bischöflichen Herrschaft unabhängige Vertretung erhalten hat, wie an Stelle der Schöffen, die wohl Bürger, aber Leute der Gerichtsherrschaft waren, solche Bürger traten, die nicht in einem amtlichen Verhältnis zum Erzbischof standen, so entstammen die Funktionen der Gemeinde einem anfangs von der erzbischöflichen Herrschaft gepflegten Gebiet der Gemeininteressen. Die Gemeindebildung ist das Ergebnis eines langen Prozesses, einer Emanzipationsbewegung der anfangs in allem vom Erzbischof beherrschten Bürgerschaft.

Obwohl schon im 12., vollends im 13. Jahrhundert die Stadt mit ihren Organen volle selbständige Individualität gegenüber dem Erzbischof besaß, so ist doch die alte Abhängigkeit nicht ganz überwunden. Als im Jahre 1258 ein Konflikt zwischen dem Erzbischof und der Bürgerschaft zu Erörterungen über das Grundverhältnis der beiden Anlaß bot, wurden von beiden Seiten Ansprüche erhoben und Äußerungen getan, welche die Entwickelung des Verhältnisses zwischen der erzbischöflichen Herrschaft und der bürgerlichen Gemeinde in unserem Sinne beleuchten.

Der Erzbischof beklagt sich darüber, daß die Bürger Mitbürger in den Rat der Stadt gewählt haben, daß neue Steuern erhoben und Schuldbriefe ausgegeben wurden, daß von den Amtleuten der Richerzeche über neue Statuten beschlossen wurde —

alles ohne erzbischöfliche Genehmigung und Autorisation. Der Erzbischof erhebt den Anspruch, daß zu allen neuen Maßnahmen, die in der Stadt getroffen werden, seine Zustimmung eingeholt werden müsse; er weist auf die Zeit hin, da die Schöffen, eidlich verpflichtet, das Recht der Kirche und der Stadt Köln zu wahren, das Regiment der Stadt geführt haben, stets unter Zustimmung des Erzbischofs.[1]) Und diese allgemeine Herrschaft und ständige obere Aufsicht führt der Erzbischof darauf zurück, daß er der höchste Richter und Herr der Stadt sei. Ein Gegenüber von Staats- (Gerichts-) Gewalt und Gemeindegewalt ist durchaus unbekannt; nicht Übergriffe über den durch das Wesen der Gemeinde begrenzten Kompetenzkreis will er zurückweisen, sondern die dem Herrn der Stadt gebührende allseitige Untertänigkeit der Bürger wieder zur Anerkennung bringen. Die selbständigen bürgerlichen Einrichtungen beruhen nach seiner Auffassung auf einer vom König oder von ihm als Stadtherrn gewährten Autonomie, sie unterstehen fortdauernd seiner Hoheit. Und von dieser Auffassung geht auch der Schiedsspruch aus.[2]) Das ist in der Tat die Grundlage der ganzen Entwickelung. Im Jahre 1154 hatte der Erzbischof die Freiheit der Bewohner der Vorstadt S. Pantaleon von der städtischen Steuer erklärt: *„nostra auctoritate et civium consensu"*. Das was in älterer Zeit Gegenstand der erzbischöflichen Fürsorge war und nur einer bürgerlichen Mitwirkung bedurfte, ist später vielfach der Kompetenz der Gemeinde und ihrer Organe allein zugekommen. Im Jahre 1103 traf der Erzbischof Bestimmungen über das Zollrecht der Kaufleute von Lüttich und Huy, 1171 aber erneuerten die Kölner Senatores unter dem Stadtsiegel den Kaufleuten von Dinant ein Zollprivileg.[3]) Aus der mit und unter dem erzbischöflichen Regiment zur Entfaltung gelangten bürgerlichen Betätigung im Gemeinschaftsinteresse ist die selbständige Vertretung der bürgerlichen Gemeinde hervorgegangen.

Eine bürgerliche Gemeinschaft mit selbständigen, vom Erz-

---

1) Schied von 1258 Quellen II Nr. 384; KEUTGEN, Urkunden Nr. 147 c. 43. 48. 22. 42.

2) Daher konnte die Entscheidung des erzbischöflichen Gerichts vorgesehen werden, wenn die „fraternitates et populares" sich durch bürgerliche Maßnahmen beschwert fühlten, ad. 22, KEUTGEN, S. 168.

3) Hans. UB. III, 385 f. Nr. 601. — ENNEN, Quellen 1, Nr. 80.



bischof als dem Inhaber der staatlichen Gewalt in Köln unabhängigen Gemeindeorganen, mit Funktionen im Gesellschaftsleben, die von denen des Staats und der staatlichen Gerechtsame zu sondern sind, hat es anfangs nicht gegeben, sie beruht vielmehr auf einer späteren Entwickelung. Die Stadt Köln und der besondere städtische Rechtskreis ist nicht das Ergebnis einer Bildung, welche im Anschluß an eine längst vorhandene Gemeinde, welche kraft besonderer Gemeindegewalt erfolgte. Das was wirtschaftlich und rechtlich das Charakteristische des späteren städtischen Gemeinwesens ausmachte, ist ursprünglich nicht einer Gemeinde gegeben worden, sondern dem Erzbischof. In manchen deutschen Städten weisen zwar seit dem ausgehenden 10. Jahrhundert Nachrichten auf einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen König und Korporation (Gemeinde) hin. In Köln nicht. Die Stadt Köln ist eine herrschaftliche Schöpfung. Königliche Privilegien haben den Erzbischöfen die rechtliche Grundlage geboten, auf einem besonderen Gebiet der erzbischöflichen Herrschaft Einrichtungen zu treffen, welche zur Ausbildung eines eigenen wirtschaftlichen und rechtlichen Kreises führten, welche ein neues städtisches Gemeinwesen schufen. Herrschaftliche Gerechtsame und herrschaftliche Fürsorge haben das bewirkt, nur sie. Die Gemeinde als selbständige Trägerin des bürgerlichen Rechts folgte erst später nach, lange nachdem schon unter dem Schutze der Herrschaft das besondere städtische Gemeinwesen zur Entfaltung gelangt war. Erzbischöfliche Institutionen und erzbischöfliche Beamte, nicht Beamte einer bürgerlichen Gemeinde, waren in der älteren Zeit die Träger und Pfleger des besonderen bürgerlichen Rechts. Erst aus der von der Herrschaft zugelassenen oder unmittelbar gewährten Autonomie, aus der den bürgerlichen Elementen gestatteten Teilnahme an obrigkeitlichen Funktionen ist ein selbständiger Organismus der Gemeinde hervorgewachsen; erst später hat diese Gemeinde Selbständigkeit gewonnen, hat sich Organe verschafft, die nicht zugleich den herrschaftlichen Einrichtungen dienten; erst nach und nach hat sich ein klares Gegenüber von Stadtherrschaft und Gemeinde herausgebildet.

Aber noch ist die Frage nach der Entstehung der mittelalterlichen Stadt Köln, ihres besonderen Rechtskreises und der ältesten Gemeindebildung nicht völlig beantwortet.

Zweierlei haben die bisherigen Betrachtungen ergeben. Einmal, nicht als ein besonderer Gerichtsbezirk, nicht dadurch, daß aus der staatlichen Provinzialgliederung ein eigenes Gebiet herausgehoben wurde, ist der Rechtskreis der Stadt Köln entstanden. Denn die Hochgerichtsbarkeit des Erzbischofs umfaßte einen weit über die Stadtgrenzen hinausreichenden Sprengel, die Bezirke der verschiedenen Niedergerichtsherrschaften aber reichten in das Stadtgebiet hinein und aus ihm heraus.

Und sodann. Nicht eine alte Ortsgemeinde kann die Grundlage für die Bildung der Stadt Köln gegeben haben, weder topographisch noch rechtlich, weder der räumlichen Ausdehnung des mittelalterlichen Stadtgebiets nach, noch nach dem rechtlichen Zusammenhang der Gewalt.

Die Stadt Köln, so erkannten wir, ist eine herrschaftliche Schöpfung. Es ward ein eigentümliches Gemeinwesen auf einem besonderen Gebiet der erzbischöflichen Herrschaft geschaffen. Aber welcher Art war diese Herrschaft? Wir berühren damit die Frage: staatlich oder privaten Ursprungs, wir berühren die Frage nach den Beziehungen von Hofrecht und Stadtrecht.

5. Privatherrschaften. Hofrecht und Stadtrecht.

Die Verhältnisse des Grundeigentums in Köln waren von Anfang an überaus mannigfaltig. Unter sehr verschiedenen Bedingungen sind Grundstücke verliehen worden. Keine Rede davon, daß etwa in älterer Zeit mit dem Grundeigentum persönliche Herrschaftsrechte über die Beliehenen verbunden sein mußten. Wenn im Jahre 989 Erzbischof Everger dem Martinskloster *„tot arearum quot decem libras solvit denariorum“* schenkte[1]), oder wenn Evergers Vorgänger Warinus i. J. 980 *„territoria quoque in ipsa ripa Rheni fluminis, unde census exigitur ad 6 solidos“* vergab und sieben Personen als zinspflichtig anführte[2]), so sollten mit der Übertragung der *„areae“* und der *„territoria“* keine politischen Gerechtsame über die Bewohner der Grundstücke an den neuen Eigentümer überwiesen werden. Im Gegenteil. Die Rechte des Grundeigentums an den 980 und 989 geschenkten *„areae“* wurden von

1) ENNEN, Quellen I Nr. 17. Die Urkunde ist zwar gefälscht, aber in diesen Teilen inhaltlich brauchbar, vgl. OPPERMANN, Westd. Ztschr. 20, 136 ff.

2) Vgl. KEUSSEN, Westd. Ztschr. 25 S. 345.



vornherein fest beschränkt auf den Genuß der ein für allemal bestimmten Zinse — wir haben es hier mit jener Abschwächung der Rechte des Grundeigentümers zu tun, wie sie seit der Karolingerzeit zu beobachten ist, wie sie in den Städten besonders häufig begegnet und wie sie schließlich dahin führte, daß der dem Eigentümer zu zahlende Zins nur mehr als geringe Reallast wirkte, daß das ursprüngliche Eigentum völlig verflüchtigt und das Grundstück lediglich mit einem kleinen, ewigen Zins belastet erscheint. So sind die vielbesprochenen Kölner Hofzinse zu deuten. Noch in späterer Zeit waren mit dem Bezugsrecht der Hofzinse Ansprüche auf das Grundeigentum verbunden: wiederholt trachtete ein Stift seine Grundeigentumsrechte durch den Nachweis des Genusses von Hofzinsen zu begründen.[1]) Hofzinsbezug erwies eben, nach der späteren wie nach der älteren Annahme, das Recht des Grundeigentums. Hofzins war nur der deutsche Ausdruck für „*census areae*", er war die Abgabe „*ratione fundi*".[2]) Und so scheint es nicht zweifelhaft zu sein, daß wir im Kölner Hofzins nicht den Zins zu sehen haben, der seinen Namen vom Hofrecht hat[3]), auch nicht den, der ursprünglich als Grundsteuer an den Königshof zu leisten und erst im 10. Jahrhundert auf den Erzbischof übergegangen war[4]), daß Hofzins vielmehr als der von der Hofstätte, der *area*, zu entrichtende Zins, der Zins an den Grundeigentümer galt.[5])

Aber obschon die Grundeigentümer in Köln sich oft mit einem kleinen Zins begnügten und auf jede weitere Geltendmachung grundherrlicher Rechte verzichteten, obschon das Recht auf Grundeigentum sich bereits im 10. Jahrhundert oft nur mehr

---

1) KEUSSEN, Westd. Ztschr. 22, 44 f. 50 ff.; 25, 331. 335 f. Es galt den Grundsatz zu stützen „fundus facit patronum". Um nachzuweisen, daß das Stift Eigentümerin des fundus sei, ward auf den Hofzins hingewiesen. Mit Recht stellt KEUSSEN, Westd. Ztschr. 25, 345 die Meldung „pro censu fundi" den Meldungen über Hofzins gleich.

2) Vgl. z. B. HILLIGER, Urbare von S. Pantaleon S. 87 Nr. IV (census curtilis), S. 148 Nr. XXIV, 182 Nr. XLVI (census aree que hovescins dicitur), 186 Nr. IL, 294 Nr. 170, 171 (racione fundi; pro censu qui dicitur hovezůns), ebenda 174 ff. usw. ENNEN, Quellen III Nr. 233, 283.

3) So GOBBERS in Ztschr. f. Savignyst. 4 (1883), S. 177.

4) KEUSSEN, West. Ztschr. 25, 347. Vgl. auch v. LÖSCH, Viert. f. Soz. 4, 199 N. 1, der im Hofzins der Römerstadt eine alte Grundsteuer vermutet.

5) So RIETSCHEL, Markt und Stadt S. 137 ff.

vermögensrechtlich äußerte und keine Gerechtsame der Gerichtsbarkeit zur Folge hatte, so sind doch auf der anderen Seite Zeugnisse vorhanden, daß damals und später in Köln Grundstücke auch unter anderen Bedingungen verliehen waren. Da hören wir, daß der Abt von S. Trond i. J. 1177 Erbgut verlieh gegen einen Jahreszins und gegen die Verpflichtung, dem Köln besuchenden Abt einmal im Jahre mit zwölf Pferden zu dienen[1]); wir hören von erblichen Übertragungen „*iure feodali*“[2]); wir sehen, daß die Leihebedingungen sich nach wechselvollen, individuellen Abmachungen richteten, daß nicht selten die „Vorhure“ neben den Jahresabgaben begegnet[3]), daß gelegentlich die Zustimmung der Stiftsfamilia bei Verleihungen ausdrücklich hervorgehoben[4]), die Verleihung selbst mitunter in der Kirche vor dem Konvent vorgenommen wurde[5]); wir erfahren aber manchmal auch, daß der Leiheherr sich eine besondere herrschaftliche Gerichtsbarkeit vorbehielt. Und das letztere ist bedeutsam. Ungleich wichtiger als all die Unterschiede des Leihevertrages, die auf einer Verschiedenheit der Leistungen beruhten, sind jene, die in der verschiedenen gerichtlichen Untertänigkeit des Leihegutes begründet waren: es gab in den verschiedenen Stadtgebieten Kölns Grundstücke der Stifter, welche nicht dem Gericht der Herrschaft, sondern auch in Leihefragen dem allgemeinen Ortsgericht der betreffenden Stadtgegend untergeben waren; aber es gab auch, in den verschiedenen Parochien der Stadt verstreut, solche Grundstücke, die der Herrschaft gerichtlich verbunden blieben. So verlieh das Mariengradenstift, welches vielfach sein in der Stadt gelegenes Grundeigentum gleich den gewöhnlichen bürgerlichen Hofstellen behandeln ließ[6]), häufiger Grundstücke „*testimonio domesticorum*“, „*coram preposito et domesticis et coram magistris eiusdem officii*“; es bestimmte, daß bei Unterlassung der Zinsleistung das grundherrliche Stiftsgericht wirk-

---

1) HÖNIGER, Schreinsurk. M. 11 II 1 (= ENNEN Quellen I Nr. 89). Die Handlung erfolgte vor der lokalen Schreinsbehörde, was m. E. ohne Grund HÖNIGER in Beitr. z. Gesch. Kölns S. 291 bezweifelt. Bei Nichtzahlung wird die bürgerliche Behörde angegangen.

2) Schreinsurk. Scab. 2 IV 9; 2 XII 8.

3) Zahlreiche Stellen in den Schreinsurkunden.

4) Sev. 1 III 5. 5) Ger. 3 V 1[a]. Vgl. oben S. 56 N. 2

6) Vgl. die im Index HÖNIGERS Schreinsurkunden 2[b] S. 275 verzeichneten Stellen.

sam sei *„coram vicario prepositi per sententiam familie ecclesie“*, daß ein Gericht von denen gebildet werde *„qui tenent hereditatem ab ecclesia, qui vocantur husgenozin“*.[1])

Also einerseits Gut, das dem Stadtrecht, anderseits solches, das dem Hofrecht unterstand? Worin lag der Unterschied?

Von vornherein ist zu beachten: nicht in den materiellen Leihebedingungen, etwa in der Art, daß hier größere, dort geringere Verpflichtungen gefordert wurden; hier persönliche Abhängigkeit, dort nicht. Die den bürgerlichen Partikulargerichten untergebenen Grundstücke wurden keineswegs unter gleichen Bedingungen verliehen, ein einheitliches „Stadtrechtsgut“ in dem Sinne begegnet nicht in Köln. Wie vor den bürgerlichen Instanzen „Lehen“ erteilt wurden[2]), so auch Leihegüter, die der Natur der Verpflichtungen nach an die Verhältnisse der ländlichen Grundherrschaft erinnern. Wie stark mitunter die herrschaftlichen Beziehungen, die dem Organismus der Grundherrschaft entstammten, hinüberglitten in die des städtischen Lebens, das bezeugt mit besonderer Deutlichkeit eine Verleihung des Severinstiftes.

Nach den Aussagen einer Urkunde von 1158 — also vor Einbeziehung des Severinbezirks in den Bereich der Stadt — hat S. Severin eine Mühle zu erblichem Besitz einem gewissen Volpert verkauft, unter der Bedingung, daß er das Getreide des Klosters gegen eine kleine Mahlabgabe zu mahlen übernahm, daß er an den Villicus des Stifts, dessen Hof das Mühlengrundstück zinspflichtig sei, und an den Stiftskämmerer Jahresabgaben entrichte.[3]) Als später Volpert die Hälfte dieser Mühle seiner Tochter und deren Gatten übertrug, wurde das in der Schreinskarte der Severinsparochie vermerkt und zwar in dem Teile, der sich auf Grundstücke der *„platea Bozonis“*, des späteren Bösengassen-Bezirks bezog.[4])

Diesem Beispiel, welches zeigt, wie ein mit gewöhnlichen Leistungen der grundherrlichen Verwaltung, mit Frohnhofspflichten

---

1) Schreinsurk. Dil. 1 IV 6, dazu Bd. 2[a] S. 271; Dil. 1 V 3, 1 IX 3. Bd. 2[a] S. 285 N. 3.

2) S. oben S. 76.

3) Lacomblet, 1, 274 Nr. 396; auch Höniger 2[a], 256 N. 2. Im Jahre 1198 wurden die Bedingungen etwas verändert (Höniger a. a. O.), die Verpflichtung Volperts und seiner Nachkommen aber vermehrt.

4) Sev. 1 X 9. Vgl. dazu die Karte der Schreinsbezirke bei Keussen, Mitteilungen a. d. Stadtarchiv von Köln 32 (1904).

belastetes Grundstück städtisches Schreinsgut wurde, stelle ich gegenüber die Nachricht über solche Grundstücke in Köln, deren Untertänigkeit unter ein herrschaftliches Gericht vorbehalten blieb und welche doch die freien Verhältnisse des städtischen Wesens besaßen.

Am Anfang des 13. Jahrhunderts vergab der Erzbischof *„consilio familiarium nostrorum“* 17½ Hofstätten in der Nähe seiner Pfalz an Leute, die verschiedenen bürgerlichen Berufen nachgingen.[1]) Pfeffer- und Zimmetabgaben wurden festgesetzt, was noch später für die Zinsleistungen der Bewohner des sogenannten Hachtbezirkes charakteristisch blieb, Freiheit von Abgaben an Kämmerer, Vogt und andere erzbischöfliche Beamte ward hervorgehoben und der Genuß des *„publicum ius civile in causis civilibus propter areas edificatas“* unter dem Schutz des Erzbischofs selbst gewährleistet, die Erledigung aller Streitigkeiten über Gebäude und Grundstücke aber dem Erzbischof oder dessen Bevollmächtigten vorbehalten.

Wir sehen: diese nicht den gewöhnlichen städtischen Parochialgerichten, sondern dem Gericht des Erzbischofs, später dem des Erbvogts unterstehenden Grundstücke haben die Inhaber keineswegs persönlich mehr gebunden als die anderer Erbgüter in der Stadt; Verpfändung und Verkauf ist statthaft, ein durchaus freies Leiheverhältnis waltet, das *„ius civile“* ist maßgebend.

Der Unterschied zwischen den beiden Arten von Grundstücken in Köln, den Schreinsgütern und den Herrschaftsgütern, ist nicht bedeutend. In den Pflichten und Rechten, der Gebundenheit und Freiheit, dem Stand und der Beschäftigung der Beliehenen die gleichen Verhältnisse. Keineswegs etwa auf der einen Seite die starre Gebundenheit des Hofrechts, auf der anderen die freie Beweglichkeit des Stadtrechts. Überall bürgerliches Leben. Mitglieder von bekannten und hervorragenden Bürgerfamilien haben Gut unter der Bedingung einer Zugehörigkeit zum grundherrlichen Herrschaftsgericht genommen, dieselben Personen haben Erbgut da und dort, Schreinsgut und Herrschaftsgut, besessen.[2]) Das Gleitende dieser Verhältnisse tritt am deutlichsten darin hervor, daß ge-

1) Vgl. oben S. 40f.

2) Vgl. z. B. Schreinsurk. Laur. 5 VIII 1 mit Dill. 1 IX 6 und Laur. 5 VI 20 mit Dill. 1 IX 5.



legentlich sogar dasselbe Grundstück im herrschaftlichen und im bürgerlichen Grundbuch angeschreint erscheint.[1]) All diese Erbgüter wurden eben schließlich nur als Arten der städtischen Leihegüter angesehen, und deshalb suchte der von den Schöffen geführte allgemeine Schrein sich ebenso über den herrschaftlichen Schrein von Dilles (Mariengraden) zu stellen wie über die bürgerlichen Parochialschreine von Altköln.[2])

Was aber hat den Unterschied der gerichtlichen Zuständigkeit bewirkt, warum ist das eine stiftische Grundstück dem städtischen Lokalgericht, das andere dem stiftischen Herrschaftsgericht unterworfen gewesen? Wenn die in der Nähe des Doms gelegenen, zum Eigentum des Erzbischofs gehörenden Grundstücke nicht Objekte der parochialen Schreinsgerichtsbarkeit waren, so ist das sicherlich eine Folge des Umstandes, daß es sich hier um eine Besiedelung der engeren erzbischöflichen Immunität handelte. Ähnliche Erklärungen mögen auch sonst manchmal zutreffen. Aber nicht immer. Die Tatsache, daß manche Grundstücke von Mariengraden in der Martins- und Brigidenparochie dem besonderen grundherrlichen Gericht unterstanden, während das bei anderen nicht der Fall war, kann nicht mit einem ursprünglich verschiedenen Herrschaftsverhältnis erklärt werden, etwa in der Art, daß einzelne Mariengradener Hausstellen vom Stadtrecht besonders ausgeschlossen und mit Privilegien ausgestattet waren, andere dagegen nicht. Das grundherrliche Gericht Mariengraden in Köln kann nicht als Mittelpunkt einer Herrschaft gelten, welche ursprünglich geschlossen und straff ihre Gewalt über alle Zugehörigen ausgeübt hatte und welche sich später, im 12. und 13. Jahrhundert, in einem Zustand der Erschlaffung und Auflösung befand. Wir haben es vielmehr offenbar mit herrschaftlichen Bildungen innerhalb der städtischen Siedelung zu tun, mit Bildungen, welche von Anfang an persönliche und wirtschaftliche Freiheit der Beliehenen gestattete. Das ist an sich nicht auffallend. Noch in späterer Zeit sind ja auf dem Boden der Stadt Köln grundherrliche Gerichte entstanden. Es kam auf die individuellen Bedingungen an, unter denen Grundstücke verliehen wurden. War freilich eine Hofstelle angeschreint, dann blieb sie dem bürgerlichen Gericht

1) Vgl. Mart. 3 VII 5 und Dill. 1 I 1.
2) Vgl. die Nachrichten bei Höniger, Schreinsurk. 2ª S. 280 ff. N.

untergeben und konnte nicht mehr einem besonderen Herrschaftsgericht unterstellt werden. Wenn indessen ein bisher nicht zu bürgerlichen Wohnstätten benutztes Land in Köln — und solches gab es im Westen der Stadt noch im späteren Mittelalter — aufgeteilt und als Leihegut vergeben wurde, dann konnte die Bedingung einer Unterordnung des Leiheguts unter ein grundherrliches Gericht gestellt werden. Die oben besprochene Nachricht über die bürgerliche Besiedelung des Hachtbezirkes vermag uns allgemeinen Aufschluß darüber zu gewähren, wie das geschah. In ähnlicher Weise sind vermutlich die Grundstücke, die zum Hof Benesis und dessen Gericht gehörten, als Erbgüter verteilt worden[1]); Ähnliches mag auch bei anderen der Kölner Partikular- und Lehngerichte vorausgesetzt werden dürfen. Vielleicht ist das auch beim Gericht der Hausgenossen von Mariengraden auf den Dielen der Fall, wenigstens teilweise der Fall[2]), vielleicht gehen aber hier wie sonst die gerichtlichen Zusammenhänge auf alte Verhältnisse zurück, die in das Zeitalter vor Ausbildung des Stadtrechts hinaufreichen.

In welchem Maße sich diese Stadtbewohner, die auf solchen einem grundherrlichen Gericht unterworfenen Hofstellen angesiedelt waren, in ihren Pflichten und Rechten gegenüber der bürgerlichen Gemeinschaft von anderen unterschieden, vermag ich nach den mir bekannten Zeugnissen der Quellen nicht zu beurteilen. Freiheit von städtischen Lasten ist für diese Grundstücke gewiß nicht anzunehmen. Ob sie die Berechtigung zum Erwerb des Bürgerrechts gewähren konnten, ist nicht zu entscheiden.[3]) Die Bewohner der städtischen Bezirke Hacht und Eigelstein haben in der ältesten Zeit am bürgerlichen Zentralregiment keinen Anteil besessen, sie waren bis 1396 nicht vollberechtigte Bürger[4]); aber daraus darf kaum ein Schluß auf die Verhältnisse der einzelnen in der Stadt gelegenen und zu Hof- und Lehngerichten gehörenden Grundstücke gezogen werden. Sind es doch vielfach Mitglieder der bekanntesten

---

1) Vgl. oben S. 38. 2) S. oben S. 37.

3) Es ist übrigens fraglich, ob in Köln überhaupt jemals Grundbesitz Voraussetzung für die Erwerbung des Bürgerrechts war, s. v. LOESCH, Die Kölner Zunfturkunden I 30*; PESCH, Bürger und Bürgerrecht in Köln (1908) S. 12. Vgl. auch v. LOESCH, Kaufmannsgilden S. 52 N., 164; LAU, S. 229 ff.

4) KEUSSEN, Westd. Ztschr. 20, S. 20 u. 73; LAU, S. 119.



Kölner Bürgerfamilien, die als Mitwirkende der kleinen Sondergerichte bezeugt sind.

Wie dem übrigens auch sein mag, jedenfalls steht die Tatsache fest, daß städtisches Leben und Bürgertum vereinbar waren mit der Übernahme von Leihegut, welches den Beliehenen in einen Verband besonderer herrschaftlicher Gerichte führte. In den älteren Bestimmungen über das Gericht am Eigelstein ward das daselbst zur Anwendung gelangende Recht „*hoffsrecht*“ benannt.[1])

Die private Herrschaft kann zweierlei Art sein: dinglich und persönlich. Daß Leute, die mit ihrer Person einer Herrschaft und einem Fronhof zugehörten, am bürgerlichen Leben teilnehmen konnten, ist allenthalben zu beobachten: persönliche Hofhörigkeit war mit dem Genuß des Stadtrechts in älterer Zeit vereinbar. Aber in Köln wurden von Bürgern Grundstücke besessen, welche in der Stadt lagen und fortdauernd einem herrschaftlichen Hofverband angehörten, welche die entsprechenden Verpflichtungen, besonders herrschaftliche Dingpflicht, den Beliehenen auferlegten. In Köln ist vielfach eine dingliche Hofhörigkeit der Bürger nachzuweisen.

Die bisherigen Erörterungen bedürfen einer Ergänzung. Wollen wir den eventuellen Anteil der Privatmächte an der Bildung des städtischen Gemeinwesens abwägen, dann müssen wir noch ein Weiteres beachten.

Da, wo über das Grundeigentum hinaus herrschaftliche Gewalt und Gerichtsbarkeit ausgebildet waren, da haben sich privatherrliche Gerechtsame mit Elementen der Gewalt, die vom Staate stammen, verbunden. Das war der Fall bei den größeren Gerichtsbezirken, die um Altköln herum lagen und zum Teile nach und nach der Stadt einverleibt wurden: S. Severin, S. Pantaleon usw.[2]) In ihnen ist der Fronhof zum Dinghof geworden und manches in ihrer äußeren Organisation den Ordnungen der geistlichen Grundherrschaft entnommen worden. Aber bei der Ausbildung von Stadtrecht und Bürgergemeinde haben diese privatherrschaftlichen Elemente keinen Einfluß ausgeübt. Denn die Bezirke, in denen sie wirkten, wurden Köln zu einer Zeit einverleibt, da die Bildung des städtischen Rechtskreises und Gemeinwesens vollzogen war.

---

1) ENNEN, Quellen I S. 226. 2) Vgl. oben S. 38. 39. 43.

Wie aber steht es mit dem Einfluß der Privatherrschaften in der inneren Stadt, in den Bezirken, von denen die ganze Gemeindebildung ausgegangen war, wie steht es insbesondere mit der Herrschaft des Stadtherrn, des Erzbischofs?

Das städtische Gemeinwesen ist ursprünglich eine Bildung auf dem Boden erzbischöflicher Herrschaft.[1]) Da in jeder Herrschaft private und öffentlichrechtliche Elemente durch einander liefen und die dem Ursprung nach verschiedenen Kompetenzen in engster Verbindung mit einander standen, so ist eine Einwirkung der Institutionen, welche von der privaten Herrschaft des Erzbischofs ausgegangen waren, auf diejenigen öffentlichen Ursprungs vorauszusetzen. Allerdings ist von vornherein zu beachten: das, was das städtische Gemeinwesen Köln geschaffen hat, entstammt im wesentlichen nicht den erzbischöflichen Gerechtsamen privater Natur. Grundherrschaft ist für Stadtherrschaft nicht wesentlich, ja nicht nötig. Was könnte bezeichnender sein als die Tatsache, daß der Erzbischof das Grundeigentum in einem Gebiete der Stadt Köln, in dem das intensivste bürgerliche Leben zur Entwickelung gelangte, einem Kloster schenkte, und das zu einer Zeit, da der erste starke Fortschritt städtischen Wesens einzusetzen begann.[2]) Der Erzbischof tat das, ohne im entferntesten auf irgendwelche stadtherrlichen Gerechtsame zu verzichten. Der Erzbischof war und blieb Stadtherr nur deshalb, weil er die höchste und oberste Gerichtsherrschaft besaß, weil ihm trotz allem gerichtlichen Partikularismus eine Oberherrlichkeit auf dem Gebiet der Rechtsprechung zukam, weil er ferner jene vom König stammenden Gerechtsame inne hatte — die Marktherrlichkeit mit den ihr angeschlossenen Rechten —, welche allein das besondere bürgerliche Leben zu pflegen fähig waren. Die Macht, unter welcher das städtische Gemeinwesen erstand, war königlichen Ursprungs; die besonderen Institutionen, die dem neuen Gemeinschaftskreis dienten, waren von der durch den König autorisierten Herrschaft abhängig; das Recht, welches sich in städtischen Gemeinden besonders ausbildete, wurde von den Beamten des Erzbischofs gehandhabt. Und der Erzbischof übte all die im städtischen Gemeinwesen maßgebenden Gerechtsame aus nicht kraft einer Gewalt,

1) S. oben S. 73 f.
2) Über die Schenkungen von 980 und 989 oben S. 74.



die aus privater Rechtssphäre stammte, auch nicht kraft einer Gewalt, die er sich durch Gewinnung ehemaliger Korporationsrechte (Gemeinderechte) erworben, sondern lediglich kraft einer Gewalt, die ihm der König verliehen hatte.

Aber obwohl die Stadt als besonderes Herrschaftsgebiet begründet und obwohl die dabei maßgebende Gewalt des Erzbischofs staatlichen Ursprungs war, naturgemäß ist nicht jede Verbindung des städtischen mit dem anderen erzbischöflichen Herrschaftsgebiet aufgehoben gewesen.

In welcher Weise eine Sonderung und doch eine gewisse Verbindung in den einzelnen Herrschaftsgebieten Deutschlands vorgenommen wurde, das war verschieden, das war in gewisser Hinsicht individuelle Sache der Herrschaft. Der Gesichtspunkt: hier öffentlich, dort privat, die grundsätzliche Forderung einer entsprechenden scharfen Scheidung war ganz unbekannt. Im allgemeinen entsprach den Bedürfnissen der Herrschaft eine Sonderung des städtischen und des ländlichen Herrschaftsbereiches, zugleich auch eine Sonderung des städtischen von dem der persönlichen herrschaftlichen Hofhaltung. Überdies war es der aufstrebenden Stadt ebenso wie dem materiellen Vorteil der Herrschaft am dienlichsten, daß die Bewohner der Marktsiedelungen nicht durch Leistungen an den herrschaftlichen Fronhof beengt wurden. Aber es sind doch Beispiele vorhanden, daß auch Bürger zu Frondiensten angehalten, daß sie dem Fronhof verbunden oder zu solchen Leistungen verpflichtet waren, welche aus dem Organismus der Grundherrschaft stammten. Mannigfache Erklärungen dieser Erscheinungen sind von neueren Forschern gegeben worden, wobei gewöhnlich, unter dem Eindruck der Forschungen G. von Belows, das Streben vorwaltete, die Zugehörigkeit der Bürger zum grundherrlichen Organismus um jeden Preis zu leugnen. Und so wurden die bekannten Nachrichten über bürgerliche Pflichten in Speier, Worms, Straßburg u. dgl. gedeutet. Es wurde versucht, die bürgerlichen Leistungen aus öffentlichrechtlichen oder gar aus gemeindeherrlichen Momenten abzuleiten oder das Grundherrschaftliche wenigstens auf kleine Gruppen der Bürger zu beschränken. Erklärungen, die von der m. E. irrigen Voraussetzung einer notwendigen, absoluten und grundsätzlichen Scheidung der Herrschaftssphären nach ihren öffentlichen und privaten Grundelementen aus-

gehen, Erklärungen, bei denen, wie ich glaube, das Wesen der herrschaftlichen Entwickelung verkannt wurde. Wie schon in der fränkischen Zeit auf dem platten Lande der Herr des Fronhofs oft von den Untergebenen seiner Bann- oder Gerichtsherrschaft solche Leistungen verlangte, die anfangs nur von Grundhörigen getan wurden, so konnte Ähnliches auch in manchen Städten begegnen. Ein Unterschied zwischen den Pflichten öffentlichen und denen privatherrschaftlichen Ursprungs wurde nicht gemacht, konnte der ganzen Entwickelung nach gar nicht gemacht werden.

In Köln waren die Beziehungen zwischen dem erzbischöflichen Herrschaftskreis der Stadt und dem des platten Landes und des eigenen Hofhaltes nur gering. Zwar wirkten zum guten Teile da und dort die gleichen Beamten, aber eine generelle Verbindung der Bürgerschaft mit dem Fronhof war niemals vorhanden. Für Köln ist daher zu sagen: nicht allein die rechtlichen Elemente der erzbischöflichen Stadtherrschaft waren staatlich, sondern auch die auf privatherrschaftlichen Elementen beruhenden Einrichtungen haben keinen wesentlichen Einfluß auf städtische Verhältnisse ausgeübt.

Und doch sind auch in Köln Zusammenhänge zwischen Stadtrecht und Hofrecht wahrzunehmen. Denn Hofrecht nennen wir das Recht, das sich auf den zu Dinghöfen gewordenen Fronhöfen der großen Grundherrschaften gebildet hatte, das sich über die zum Dinghof Gehörenden erstreckte.

Es ist sicher: in Köln, wie überall, hat sich das Stadtrecht nicht aus dem Hofrecht und nicht auf dem Hofrecht entwickelt. Die Stadtsiedelung beruht auf einer besonderen herrschaftlichen Einrichtung, und zwar auf einer Einrichtung, welche naturgemäß ganz anderen herrschaftlichen Forderungen zu genügen hatte als die ländlichen Institutionen. Aber das Stadtrecht schloß das Hofrecht nicht völlig aus. Es war herrschaftliche Sache zu bestimmen, in welchem Maße eine Scheidung durchzuführen sei. Grundsätzlich war die Scheidung nicht nötig. Und so begegnen in Köln Bewohner, welche nicht nur am wirtschaftlichen Leben der Stadt teilnahmen, sondern auch dem Stadtrecht selbst unterstanden, welche wirklich Bürger waren und welche doch einem in der Stadt befindlichen herrschaftlichen Dinghof zugehörten.



6. Kritik einiger neuer Ansichten. Schlußbemerkung.

[Stadt- und Landgemeinde.] Auch für Köln ist der Zusammenhang der Stadt- und der Landgemeinde wiederholt behauptet worden. Meist in der Art, daß auf die Sondergemeinden Kölns hingewiesen und hier eine Verbindung mit den Landgemeinden gesehen, daß sodann die Gesamtgemeinde durch Zusammentritt der Einzelgemeinden entstanden gedacht wurde. Gewöhnlich ward dabei auf die Coniuratio von 1112 als auf den beim ganzen Prozeß entscheidenden Akt hingewiesen.[1])

Gegen diese Ansicht hat sich Keussen mit gewichtigen Gründen gewendet. Im Anschluß an Bemerkungen Rietschels[2]) gelangt er zum Schluß, daß die Sondergemeinden Altkölns nichts anderes seien als künstlich geschaffene Stadtbezirke zur Erleichterung der Verwaltung. Nach Zerfall der Kölner Markgenossenschaft haben sich zur Verwaltung kommunaler Angelegenheiten die Sondergemeinden im Rahmen der kirchlichen Parochien gebildet; und als durch die Stadterweiterungen des 12. Jahrhunderts neue Bezirke der Stadt einverleibt wurden, da ward das Sondergemeindewesen auf die einzelnen Gerichtsbezirke der ehemaligen Vorstädte übertragen.[3])

In dem einen wichtigen Punkt hat sich unsere Untersuchung den Ergebnissen Keussens angeschlossen: die kommunale Organisation in den Kölner Sonderbezirken kann nicht als das Primäre gelten.[4]) Nicht durch das Zusammentreten der Einzelgemeinden ist das Gemeinwesen der Stadt Köln entstanden, nicht dadurch, daß die Pflege kommunaler Interessen von den älteren Einzelgemeinden einem neuen bürgerlichen Zentralorgan übertragen wurde. Aber auf der anderen Seite ist, glaube ich, ebenso die Annahme zurückzuweisen, daß die Sondergemeinden durch eine Verwaltungsnorm der Gesamtgemeinde geschaffen wurden. Vielmehr sind beide

---

1) Doch nur ganz vereinzelt sind die Sondergemeinden mit der Hundertschaft in Verbindung gebracht worden, so von Liesegang, Sondergem. S. 33ff. Dagegen Kruse, Ztschr. d. Savignyst. 9 S. 201ff. 190ff. Den Zusammenhang mit den Landgemeinden hat besonders Below, Entst. S. 38ff. betont. Allerdings ist er der Meinung, daß die Kölner Sondergemeinden nicht vorher ländliche Gemeinden gewesen, sondern daß sie gleich als städtische gegründet seien. Vgl. Below, Ursprung (1892) S. 81 N. 2. Alles aber nach dem Vorbild der Landgemeinden.

2) Rietschel, Markt und Stadt S. 169f. Dazu Hist. Viertelj. I (1898) S. 519ff.

3) Keussen, Westd. Ztschr. 20, 73ff. 84. 4) S. oben S. 57ff.

selbständig neben einander entstanden. Ungefähr zur selben Zeit. Denn wenn auch das von Mauern umschlossene Gebiet längst ein Gemeinwesen mit besonderen wirtschaftlichen und militärischen Aufgaben bildete, wenn auch die bürgerlichen Kreise von der erzbischöflichen Regierung zur Teilnahme herangezogen wurden, so hat doch offenbar erst die große kommunale Bewegung des ausgehenden 11. und des beginnenden 12. Jahrhunderts eine selbständige bürgerliche Gemeindevertretung geschaffen und die Stadtgemeinde Köln zur selbständigen Persönlichkeit neben der erzbischöflichen Herrschaft gemacht. Ein starkes Bedürfnis der bürgerlichen Kreise, für sich selbst zu sorgen und Gemeinzwecke zu erfüllen, ist überall zu beobachten. Und da kann es nicht auffallen und nicht unverständlich sein, daß die Befriedigung dieses Bedürfnisses in Köln gleichzeitig von verschiedenen Seiten in Angriff genommen wurde. Von Anfang an waren Parochialschreine und Schöffenschreine neben einander tätig. Neben und vielfach mit einander wirkten die beiden kommunalen Einrichtungen: die der Gesamt- und die der einzelnen Sondergemeinden.[1]) Eine Ergänzung, ein Rivalisieren, erst allmählich das Gewinnen eines festeren gegenseitigen Verhältnisses, schließlich ein Beiseiteschieben der Sondergemeinden durch die Gesamtgemeinde.

Aber noch ein Punkt bedarf der Erörterung. „Wenn es gelingen sollte", bemerkt KEUSSEN[2]), „für die Altstadt Köln eine Allmende zu erweisen und dadurch der ursprünglichen Kölner Gemeinde den Charakter einer Markgemeinde aufzudrücken, so wäre damit die Entwickelung der deutschen Stadtgemeinde aus der Landgemeinde auch bei derjenigen Stadt erwiesen, bei der diese Erklärung bisher immer nur als eine künstliche Konstruktion erscheinen mußte, weil ihr das wesentlichste Kennzeichen der Landgemeinde abging". Und da KEUSSEN das Dasein einer Allmende der Kölner Altstadt, d. i. des von den Römermauern umschlossenen Gebiets, erwiesen zu haben meinte, so ist seiner Annahme nach

1) Es handelt sich m. E. nicht um das Entweder—Oder, wie es G. v. BELOW Entstehung S. 33 f., aufstellte, nämlich: entweder sind die Kölner Sondergemeinden als Unterabteilungen der älteren Gesamtgemeinde begründet worden, weil für die Gesamtgemeinde die Verwaltung zu ausgedehnt geworden war, oder die älteren Sondergemeinden haben sich zu einer Gesamtgemeinde zusammengeschlossen. Ich möchte demgegenüber sagen: weder das eine, noch das andere.

2) KEUSSEN, Westd. Ztschr. 20, 21.

auch die Entwickelung der Kölner Stadtgemeinde aus der Landgemeinde dargetan.

Die Folgerungen KEUSSENS scheinen mir nicht zwingend zu sein, ja gerade KEUSSENS Vorstellung der tatsächlichen Vorgänge scheint mir zu einem anderen allgemeinen verfassungsgeschichtlichen Schluß zu führen.

Das Köln der Römerstadt habe, so ist nach KEUSSEN die Entwickelung zu denken, eine Allmende besessen, es sei eine Markgemeinde gewesen. Aber die Allmende sei verkleinert und schließlich aufgeteilt worden; damit sei ein Hauptbindemittel der alten Gesamtbürgerschaft entschwunden, das alte Burgericht habe seine wichtigste Kompetenz eingebüßt, nämlich die Rechtsprechung in den aus der Allmendewirtschaft sich ergebenden Streitigkeiten, es hörte auf. Die Altstadt bildete nur mehr eine Einheit als öffentlicher Gerichtsbezirk, vertreten durch die unter erzbischöflicher Hoheit stehenden Schöffen; die niedere Gerichtsbarkeit aber, welche an das Genossenschaftsgericht der Markgemeinde gebunden und gewissermaßen frei geworden war, habe sich nun „an die Organisation der Pfarrgemeinde" angeschlossen, „welche das genossenschaftliche Prinzip in den neuen Verhältnissen allein vertrat".[1])

Nehmen wir alle tatsächlichen Voraussetzungen KEUSSENS als erwiesen an: das Dasein einer Allmende in Altköln, für das gewiß eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit spricht, die Auflösung der alten Gemeinde, den schleunigen Übergang des genossenschaftlichen Prinzips auf die neuen Sondergemeinden — die Entwickelung der späteren Kölner Stadtgemeinde aus der Landgemeinde ist damit keineswegs dargetan, ja sie wird, so will mir scheinen, im Gegenteil direkt geleugnet. Denn die Kleingemeinden sind nach dieser Annahme wohl die Erben der alten Gesamtgemeinde, aber sie sind Neubildungen, erfolgt nach Auflösung der älteren Landgemeinde. Ihre Organe sind nicht aus denen der alten Gemeinde hervorgegangen, ihre räumliche Ausdehnung ist grundverschieden, ja ihr charakteristischer Mittelpunkt — Altmarkt mit Rathaus — liegt außerhalb, bzw. an der Peripherie der vermeintlichen Landgemeinde.

So würde den als richtig angesehenen Hypothesen KEUSSENS nur das zu entnehmen sein, daß der Untergang der alten Land-

1) KEUSSEN, S. 21—41. 79f.

gemeinde Köln die Entstehung der neuen Stadtgemeinde veranlaßt habe. Aber selbst diese schwache Verbindung kann bei schärferem Hinschauen nicht bestehen. Die Parochien sind ja, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, anfangs überhaupt gar nicht Träger einer Gemeindegerichtsbarkeit gewesen, die Rechtsprechung in ihnen ist anfangs nicht von kommunalen Organen, sondern von Beamten der Gerichtsherrschaft geübt worden, eine kommunale Gerichtsbarkeit ist erst im Laufe späterer Entwickelung hervorgetreten. Die Parochien haben somit gar nicht das Erbe der Landgemeinde in der Pflege der korporativen Rechtsidee antreten können. Jedenfalls scheint sich mit Sicherheit zu ergeben: Köln bietet kein Beispiel für die Entstehung der Stadt- aus der Land-Gemeindeverfassung.

Allerdings müssen bei der Frage nach dem Zusammenhang der Stadtgemeinde mit der Landgemeinde verschiedene Arten und Stufen unterschieden werden.

Man kann annehmen, daß die Stadtgemeinde unmittelbar aus der Landgemeinde hervorgegangen, daß die Stadtgemeinde mit ihren Kompetenzen und Einrichtungen nur die durch die wirtschaftlichen Verhältnisse fort- und umgebildete Landgemeinde sei. Daß in Köln Beziehungen dieser Art nicht vorhanden waren, weder bei der Gesamt- noch bei den Sondergemeinden, ist zweifellos.

Man kann aber auch einen Zusammenhang in anderer Art aufsuchen, man kann der Ansicht sein, daß zwar die einzelne Stadtgemeinde nicht aus einer Landgemeinde hervorgegangen ist, daß aber die städtischen Einrichtungen nach dem Vorbild der ländlichen getroffen sind. Die verschiedensten Grade der Nachahmung könnten dabei vorausgesetzt werden. Daß in beträchtlichem Maße Ordnungen der Stadt Köln nicht den Institutionen der Landgemeinden entnommen sind, darf als gesichert gelten. Wissen wir auch nichts Näheres über die Landgemeinden der älteren Zeit, so steht doch das fest: die gerade in Köln eigentümliche Organisation der bürgerlichen Verwaltung — zwei Vorsteher, Amtleutekollegien usw. — sind nicht ländlichen Gemeinden eigentümlich.

So ergibt sich für Köln: räumlich ist die Stadt Köln nicht aus einer älteren Landgemeinde entstanden; ihre Gewalt, ihre Kompetenzen, ihre besonderen bürgerlichen Einrichtungen entsprangen gleichfalls nicht einer Landgemeinde. Nur ein Zu-



sammenhang darf gelten: die allgemeine kommunale Idee, welche schon längst in den Landgemeinden Verwirklichung gefunden hat, mag auch bei der Bildung der städtischen Gemeinde Köln wirksam gewesen sein. Ein sehr allgemeiner Zusammenhang. Begnügt sich die „Landgemeindetheorie“ mit dieser Annahme, dann ist gegen sie nichts einzuwenden.

[Marktgemeinde und Gilde.] In neuester Zeit ist auch für Köln die „Marktgemeindetheorie“ in Anspruch genommen, ja eine scheinbar erwiesene Tatsache als bedeutsam für das Stadtproblem im allgemeinen hingestellt worden. „Der Ausgangspunkt auch für die Entstehung der Stadt Köln war also ein Marktort, und damit fällt die wesentlichste Schranke, welche die Entwickelung der Römerstädte von derjenigen der rechtsrheinischen Städte bisher abzusondern schien.“ So bemerkt JOACHIM[1]), und in dem Punkte stimmt OPPERMANN mit ihm überein, so heftig sonst sich die beiden in ihren Ansichten über Köln und Freiburg bekämpfen. Seit mehreren Jahren wird, besonders von S. RIETSCHEL, die Ansicht vertreten, daß die Entwickelung des städtischen Verfassungslebens in der Regel ausgehe von einem neben der alten ländlichen Siedelung gegründeten, von diesem räumlich, rechtlich und sozial gesonderten Marktorte. OPPERMANN hat, soweit ich sehe, als erster die Anwendung der allgemeinen Lehre auf Köln folgerichtig durchzuführen gesucht. Es könne kein Zweifel darüber bestehen, daß der Hofzins in der Kölner Martinsvorstadt ein Gründerzins und die Martinsgemeinde eine Marktsiedelung sei. Schon für das 10. Jahrhundert sei eine durch Gründerleihe erwachsene Kolonistengemeinde außerhalb des von Mauern umschlossenen römischen Köln bezeugt, und zwar sei die Rheinvorstadt nur im Umfang der Parochie Klein S. Martin durch Gründerleihe besiedelt worden. Diese Marktgemeinde sieht OPPERMANN im Gegensatz zu der Altgemeinde als eine Fremdgemeinde an, die aber alsbald zur Genossenschaftsgemeinde ward.[2])

OPPERMANN hat in seiner Charakterisierung der Martinsparochie als einer Marktgemeinde die Zustimmung RIETSCHELS gefunden.[3]) Auch die JOACHIMS, der nur einen Schritt weiter geht

1) Westd. Ztschr. 26 (1907) S. 110.

2) Westd. Ztschr. 21 (1902) S. 26 ff. 32. 112 f.

3) Ebd. S. 27 N. 55. Vgl. besonders RIETSCHEL, Ztschr. der Savignyst. 28

und der die Organisation des im 10. Jahrhundert gegründeten Marktortes S. Martin in Verbindung bringt mit der Kaufmannsgilde.[1]) H. v. LOESCH habe einwandfrei nachgewiesen, daß die sogenannte Gildeliste in Köln sich auf die Sondergemeinde S. Martin beziehe, daß um die Mitte des 12. Jahrhunderts in S. Martin Gemeinde- und Gildevorstand identisch seien, daß — obschon später Gemeinde- und Gildemitgliedschaft unterschieden wurden — es eine Zeit gegeben habe, wo Gilde und Gemeinde sich völlig deckten. Gilde und Gemeinde seien anfangs in S. Martin ihrem Wesen nach identisch, und zwar sei die Gemeinde eine Kaufmannsgilde gewesen, weil ausschließlich Handels- und Gewerbetreibende den Marktort besiedelt hätten.

JOACHIMS Ansicht über die Gilde hat die weitere Entwickelung der OPPERMANNschen Ansicht nicht unwesentlich beeinflußt. Zwar widerspricht OPPERMANN der These JOACHIMS, daß der Gründer von Freiburg sich die Kölner Gilde zum Muster genommen habe; nicht die Gilde, sondern die unter dem Einfluß der Gilde durch die Coniuratio von 1112 aufgerichtete Kommunalverfassung habe in Freiburg als Vorbild gedient; er lehnt überhaupt die Ansicht von der allgemeinen Bedeutung der Gilde bei Entstehung der städischen Gemeinden ab. Aber die Gründung des Marktorts S. Martin ist nach OPPERMANNS Meinung durch eine Niederlassung der Gilde erfolgt. Das steht für ihn fest, ebenso wie die Tatsache, daß von S. Martin aus der Anstoß zur Konstituierung der Stadtgemeinde ausgegangen sei.[2]) Seine frühere Ansicht, daß der Marktort S. Martin durch einmaligen Gründungsakt als Gemeinde konstituiert wurde, sieht er noch als „wahrscheinlich“ an, fügt indessen hinzu, daß keine Privilegierung durch Gründerleihe stattgefunden habe.[3])

Während H. v. LOESCH alle Kombinationen JOACHIMS und OPPERMANNS ablehnt, welche Marktgemeinde und Gilde zu ver-

---

(1907), 523, wo die Ansicht von der Marktsiedelungsgemeinde S. Martin als unbezweifelbare Tatsache vorausgesetzt wird. Im übrigen schloß sich hier RIETSCHEL vorbehaltlos der weiteren Meinung JOACHIMS an.

1) Festgabe ANTON HAGEDORN gewidmet (1906) S. 29ff. 73. 103.

2) Auf S. Martin als auf das in der älteren städtischen Entwickelung treibende Element hat m. W. zuerst in früheren Arbeiten R. HÖNIGER hingewiesen.

3) Westd. Ztschr. 25 (1906) S. 282. 290. Was mit einer Privilegierung durch Gründerleihe gemeint ist, wird nicht gesagt.



binden suchen[1]), vertritt JOACHIM nochmals seine Ansicht. Er führt näher aus, in welchem Sinne er von einer Identität der Gilde und Gemeinde spreche.[2]) „Die deutsche Stadtgemeinde ist dadurch entstanden, daß die Handel- und Gewerbetreibenden, die sich zur Ansiedelung in den neubegründeten Marktorten zusammenfanden und die bisher kein einigendes Band verknüpft hatte, durch Eidschwur die brüderlichen Pflichten der Gilde auf sich nahmen und damit eine Genossenschaft mit einander schlossen, welche eben die Marktgemeinde war." Mit dem Wort „Kaufmannsgilde" meine er nicht eine Berufsorganisation der Kaufleute i. e. S., sondern eine Schutzgilde, deren Mitglieder Kaufleute im weiteren Sinne — Handel- und Gewerbetreibende — waren. In Köln aber sei die Martinsparochie eine durch einmaligen Gründungsakt Mitte des 10. Jahrhunderts entstandene selbständige Marktgemeinde, „die erste Gemeinde städtischen Charakters im Bereiche von Köln", „der Ausgangspunkt für die Entstehung der Stadt Köln", eine Marktgemeinde, die ihrem Wesen nach eine Gilde war.

Was berechtigt uns, die bürgerliche Niederlassung in der Martinsgemeinde als eine ganz besondere anzusehen, die sich vor allen anderen in und um Köln unterschied, als eine planvoll gegründete Marktgemeinde, welche einzige Trägerin der bürgerlichen Entwickelung in Köln überhaupt wurde, welche der Stadt die Gemeindeorganisation und das Licht der Autonomie gebracht hat? Was berechtigt uns, die Sondergemeinde S. Martin dem Wesen ihrer Organisation nach als Gilde zu bewerten?

Zwei Momente haben OPPERMANNS und JOACHIMS Ansichten veranlaßt: einmal die Nachrichten über die von jeder Hausstelle der Rheinvorstadt erhobenen Hofzinse und sodann der Umstand, daß die Kaufmannsgilde nachweislich im 12. Jahrhundert ihren Sitz in der Martinsgemeinde hatte und daß eine Gleichstellung von Gemeinde und Gilde in älterer Zeit vorauszusetzen sei.

Fassen wir diese beiden Momente näher ins Auge.

Im Jahre 989 hat Erzbischof Everger dem Martinskloster Hofstellen geschenkt, die einen jährlichen Zinsertrag von 10 Pfund

1) Hans. Geschichtsbl. (1906) S. 420 ff.

2) Westd. Ztschr. 26 (1907) S. 80 ff. bes. 84 ff. 107 ff. Bemerkt sei, daß hier natürlich nur des Verfassers Ansichten über Köln zu berücksichtigen sind.

liefern.[1]) Es mag zweifelhaft sein, in welchem Maße dieser Schenkung später weitere nachfolgten, sicherlich aber ist sie die eigentliche Grundlage für den Besitz der Hofzinse des Martinsklosters in der Rheinvorstadt gewesen. Denn später hat Groß-S. Martin nachweislich die meisten der im Gebiet der Rheinvorstadt fälligen Hofzinse besessen. Verzeichnisse aus dem ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhundert liegen vor. In einem Memorienbuch des 14. Jahrhunderts war zum Gedächtnistag des Bischofs Everger bemerkt, daß er die Hofzinse in den beiden Parochien S. Martin und S. Brigiden dem Kloster geschenkt habe.[2]) Groß-S. Martin besaß einen in der Hauptsache geschlossenen Zinsbezirk, der im Westen durch die Römermauer, im Süden durch die Grenze gegen Overich, im Osten gegen den Rhein hin durch die Kühgasse, Rothenburg und die Immunität S. Martin, im Norden durch die Große Neugasse begrenzt ward.[3]) Innerhalb dieses Bezirkes ist nur ein kleines Gebiet zwischen Heumarkt und Altmarkt und sind überdies verhältnismäßig nur wenige einzelne Häuser an Groß-S. Martin nicht zinspflichtig.[4]) Aber dieser Zinsbezirk deckt sich keineswegs mit den Parochialbezirken. Er dehnt sich einerseits im Südwesten über die Grenzen der Martinsparochie hinweg aus, er umfaßt anderseits im Osten und im Norden nicht das ganze Gebiet der Martins- bzw. der Brigidengemeinde.[5]) Eine andere Meldung, daß Evergers Vorgänger Warinus im Jahre 980 Land am Rheinufer S. Martin übertragen habe und daß sieben genannte Personen den Zins von 6 Schillingen zu zahlen hätten, bezieht KEUSSEN mit Recht auf eine erzbischöfliche Vergebung des Hofzinses im Rheinvorland östlich der Kühgasse.[6])

Gewiß weisen diese Nachrichten darauf hin, daß ursprünglich im ganzen oder wenigstens im größten Gebiet des Rheinvorlandes der Hofzins dem Erzbischof gehörte. Wie der Erzbischof zu diesen Ansprüchen gelangt ist, vermag man nicht zu erkennen. Vielleicht hatte er als Gerichtsherr des ganzen großen Bezirks, gleichsam als

---

1) Siehe oben S. 74.

2) Über diese Verhältnisse die wichtigen Forschungen von KEUSSEN, Der Hofzins in der Köln. Rheinvorstadt, Westd. Ztschr. 25 (1906) S. 327 ff.

3) Vgl. die Hofzinskarte bei KEUSSEN. Darnach die Skizze auf beil. Plan.

4) KEUSSEN 337 f. 347. 351.

5) Ebd. S. 341 ff. 344 f.

6) Ebd. S. 345. Vgl. oben S. 74.

Inhaber königlicher Rechte, Anspruch auf das nicht in privatem Besitz stehende Land erhoben, wie er ja nach Beilegung der Streitigkeiten mit der Stadt i. J. 1180 einen Arealzins von allen Gebäuden, die auf öffentlichem, nicht in Privateigentum übergegangenem Gebiet errichtet waren, zugestanden erhielt.[1]) Welchen Ursprung der Hofzins aber auch haben mag, jedenfalls wurde er seit dem 10. Jahrhundert als eine Abgabe an den Grundeigentümer aufgefaßt.[2])

Indessen, mag man die Nachrichten über die Kölner Hofzinse des 10. Jahrhunderts auch anders deuten, Angaben über die einheitliche Gründung einer Marksiedelung in der S. Martinsparochie zu Köln vermag man ihnen nicht zu entnehmen. Von einer „Gründerleihe" vollends ist nicht die geringste Spur zu entdecken.

Der Begriff „Gründerleihe" ist am Anfang des 20. Jahrhunderts in die Wissenschaft eingeführt worden. Die Gründerleihe soll sich einerseits von der freien privaten Leihe, anderseits von der Hofrechtsleihe unterscheiden; von der privaten Leihe dadurch, daß sie nicht „nur rein vermögensrechtliche Wirkungen" ausübt, sondern „daneben noch ein persönliches Abhängigkeitsverhältnis des Leihemannes" schafft; von der Hofrechtsleihe, für welche die „privatrechtliche persönliche Abhängigkeit" des Leihemannes charakteristisch ist, dadurch, daß das persönliche Abhängigkeitsverhältnis „kein privatrechtliches sondern ein öffentlichrechtliches" ist.[3]) Das seien die „Hauptdifferenzen". Das eigentlich charakteristische Moment der „Gründerleihe" soll also in der Schaffung persönlicher Abhängigkeitsverhältnisse der Beliehenen, aber Abhängigkeitsverhältnisse öffentlichrechtlicher Art liegen.

Und nun blicke man auf die Kölner Nachrichten des 10. Jahrhunderts. Wir erfahren die Tatsache, daß damals von den Erzbischöfen dem Martinskloster zahlreiche Arealzinse geschenkt wurden und daß dadurch ein großer, in der Hauptsache geschlossener Hofzinsbezirk des Klosters begründet wurde. Wir wissen zugleich, daß von irgend welchen über den Zinsgenuß hinausgehenden Rechten des Klosters keine Rede ist, daß hier vielmehr Grundeigentum in

1) Quellen I Nr. 94; Regesten der Erzb. II. Nr. 1148.

2) Vgl. oben S. 74 f.

3) Siegfried Rietschel, Die Entstehung der „freien Erbleihe" in Ztsch. der Savignyst. 22 S. 187 ff. 200 f.

seiner völligen Abschwächung, d. i. als Recht auf Zinsbezug allein übertragen war. Und diese Meldung von einer Übertragung des Grundeigentums mit der ausdrücklichen Beschränkung, daß der Eigentümer nur bestimmte Zinse zu erheben, aber sonst gar keine Rechte gegenüber den Beliehenen wahrzunehmen hat, soll als Nachricht über „Gründerleihe" gelten, d. h. über eine Leihe, welche „ein persönliches Abhängigkeitsverhältnis des Leihemannes", nur „kein privatrechtliches, sondern ein öffentlichrechtliches" schuf!

Es steht mit diesen Kölner Meldungen genau so wie mit der eines Genter Privilegs vom Jahre 971, welche als erste Nachricht über das älteste Vorkommen der „Gründerleihe" begrüßt wurde[1]): Graf Arnulf von Flandern gab der Abtei Saint Pierre Güter zurück und darunter *„censum quod accipitur de mansionibus, quę sitę sunt in portu Gandavo a flumine Scalda usque ad decursum fluminis Legię"*.[2]) Die Genter Meldung sagt genau so viel und so wenig über die Natur der Leihe wie die Kölner Nachrichten von 980 und 989. Dort wurden Arealzinse in gewisser Höhe gegeben, hier in einem bestimmten Bezirk; dort hieß es noch, daß *„territoria"* oder *„areae"* übertragen wurden, hier ward nur des *„census"* gedacht. Aber sicherlich: hier wie dort sollten dem Inhaber der Arealzinse keine Rechte über die Persönlichkeit der Beliehenen gewährt werden, weder privat- noch öffentlichrechtliche; hier wie dort handelt es sich lediglich um vermögensrechtliche Beziehungen. Daß diese Nachrichten nicht als erste Meldungen über eine Leihe gelten dürfen, deren charakteristisches juristisches Moment in der Schaffung von persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen öffentlichrechtlicher Art zum Leiheherrn liegt, braucht nicht weiter erörtert zu werden. Die „Gründerleihe" darf als mißglückte Gründung des 20. Jahrhunderts gelten und wird am besten von der Liste rechtsgeschichtlicher Tatsachen gestrichen.

Aber wie steht es sonst mit der Martinsparochie? Darf hier — wenn auch ohne Gründerleihe — die Gründung eines Marktortes angenommen worden? — Es fehlt jeder Anhaltspunkt dafür. Wie sollte die Nachricht, daß Kölner Erzbischöfe dem Kloster Groß-S. Martin im 10. Jahrhundert Hofstätten und feste Zinse

1) RIETSCHEL a. a. O. S. 191.

2) Comte rendu des séances de la commission royale d'histoire V 6 (1896) S. 246. Vgl. übrigens die Bemerkung OPPERMANNS, Westd. Ztschr. 25, 289.



von Hofstätten schenkten, die Gründung einer Marktsiedelung bezeugen, wohlgemerkt diese Nachricht als die einzige. Mit demselben Rechte müßten auch in anderen Stadtbezirken Kölns Gründungen von bürgerlichen Siedelungen angenommen werden, denn auch in ihnen ist ein ähnlicher Hofzins bezeugt.

Und nicht nur das. Die Annahmen Joachims, Oppermanns und Rietschels sind in ihrem wesentlichsten Kern schlechthin unmöglich. Gewiß, im 10. Jahrhundert etwa hat eine kräftige Besiedelung des Rheinufers eingesetzt, gewiß, in den Rheinvororten lag der Kölner Markt, hier war der Mittelpunkt des städtischen Lebens — aber daß dieses Gebiet des Rheinufers, oder daß gar nur der südliche Teil dieses Rheingebiets, die S. Martinsparochie, als eine besondere Marktgemeinde für sich begründet worden sei, daß sich zuerst hier allein das für die Stadt charakteristische Gemeinschaftsleben und kommunale Einrichtungen entwickelt haben, welche erst später auf Altköln und auf die anderen Vororte übertragen wurden, davon verlautet nichts. Das anzunehmen verbieten rundweg topographische Erwägungen.[1])

Zwei Parochien waren nach dem Rhein hin dem Köln der Römerstadt, Altköln, vorgelagert: Brigiden im Norden, Martin im Süden.

Wollten wir nun auch einen mystischen Zusammenhang zwischen den Nachrichten über die Schenkung von 980/989 und der Gründung einer Marktsiedelung gelten lassen, wollten wir auch — obschon das Warum rätselhaft wäre — die dem Martinskloster geschenkten Zinse als Zeugnisse für eine Marktsiedelung ansehen — es bliebe durchaus unmöglich, den Nachrichten zu entnehmen, daß die Martinsparochie eine besondere Marktsiedelung sei. Ganz unmöglich, weil die Bezirke der Hofzinse des Martinsklosters und die der Parochie sich nicht decken, weil sie grundverschieden sind.[1])

Aber noch weitere Momente kommen hinzu. Die speziell städtischen Beamten, der Burggraf und besonders der Stadtvogt, hatten ihre Sitze nicht außerhalb, sondern innerhalb der alten Römermauer.[2]) Der Markt von Köln aber lag nur zu einem

1) Vgl. für das Folgende den beiliegenden Stadtplan.

2) Der Burggrafenhof in S. Alban, der Amtssitz des Vogts in S. Laurenz. Lau S. 11. 17.

Teil in S. Martin, zum anderen in S. Brigiden; das Stadthaus, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts sicher bezeugt, nicht in der Martinsparochie, nicht im Gebiet der Gilde und der Marktgemeinde, sondern im altstädtischen Laurenzbezirk, es breitete sich später über die Römermauer hinweg auf das Gebiet von Brigiden hin aus.[1]) Und doch soll die städtische Entwickelung Kölns ausgehen von der Martinsparochie, deren Grenzen in beträchtlicher Entfernung vom Bürgerhaus liefen?

Mit den Nachrichten über die Hofzinse der Rheinvorstadt, welche irrig als Nachrichten über eine Marktsiedelung in S. Martin verwendet wurden, sind Meldungen über eine Kölner Gilde kombiniert worden. Das zweite Moment, das zur Begründung der Ansichten von OPPERMANN, JOACHIM und RIETSCHEL geführt hat.

Die vielbehandelten Namenlisten, welche im 4. Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts angelegt und während einiger Jahrzehnte fortgeführt wurden, haben durch LOESCH eine allgemein als richtig erkannte Deutung erhalten.[2]) Es wurde festgestellt, daß wir korrespondierende Verzeichnisse von Gildegenossen und von Martinsbürgern vor uns haben, es wurde der Schluß gezogen, daß damals — gegen Mitte des 12. Jahrhunderts — die meisten Gildegenossen in der Martinsparochie wohnten und daß damals Gildevorstand und Vorstand der Martinsparochie identisch waren. Diese Erkenntnis wurde nun von den genannten Forschern mit den vermeintlichen Nachrichten über eine Marktsiedelung in S. Martin verbunden, u. z. in der Art, daß schlechthin gefolgert wurde: die Marktsiedelung von S. Martin ist in Form der Gilde erfolgt.

Wie die Deutung der Martinsparochie als der Marktsiedelung, als der Trägerin des Kölner Stadtrechts fallen mußte, so auch die Annahme, daß die Gilde mit ihren Einrichtungen das Maßgebende bei der Entwickelung der Kölner Gemeinde gewesen sei.[3])

Chronologische und topographische Erwägungen schließen diese Annahmen aus. Denn die erste und einzige Nachricht über die Kölner Gilde gehört dem 12. Jahrhundert an, d. i. einem Zeitalter, in dem längst Airsbach und Niederich rechtlich und räumlich mit

1) Vgl. KEUSSEN, Westd. Ztschr. 20, 55.

2) H. v. LOESCH, Die Kölner Kaufmannsgilde im 12. Jahrhundert. 1904. S. 12 ff.

3) Allerdings sei bemerkt, daß in der Hinsicht OPPERMANN nicht die Ansicht JOACHIMS teilt.



Altköln und dem vorgelagerten Rheingebiet vereinigt waren, in dem wir bereits Kenntnis von einer selbständigen bürgerlichen Vertretung der Gesamtgemeinde Köln haben.

Man beachte. Wir erfahren einerseits gegen Mitte des 12. Jahrhunderts, daß ein Bürgerhaus der Gesamtgemeinde im Judenviertel der Laurenzparochie vorhanden ist, daß dort als Vertreter der Gemeinde und als Inhaber des Stadtsiegels die bürgerlichen Personen des bischöflichen Zentralgerichts fungierten.[1]) Wir erfahren anderseits, daß zur selben Zeit eine Kaufmannsgilde existierte, deren Mitglieder vornehmlich in der Martinsparochie wohnten und deren Vorstand vom Vorstand der Parochie gebildet wurde. Und nun soll aus diesen Tatsachen gefolgert werden, die Martinsparochie sei die Marktgemeinde, der Marktort, der Träger des bürgerlichen Rechts und der Stadtverfassung Kölns, die Gemeindebildung sei in Form der Gilde erfolgt und ihre Institutionen seien grundlegend für die der Kölner Gesamtgemeinde!

Die angeführten Tatsachen — das scheint mir klar zu sein — stützen nicht die Ansichten der genannten Forscher, sie widerlegen sie vielmehr. Wir kennen einerseits die Gesamtgemeinde und ihre bürgerliche Leitung im 12. Jahrhundert, wir kennen anderseits die Kölner Gilde — wir sehen, daß sie nichts mit einander gemein haben. Die Kölner Gilde hat Verbindung mit einer Kölner Parochialbehörde gewonnen, nicht mit der bürgerlichen Zentralleitung. Wie der Anschluß an die Parochialleitung erfolgt ist, wissen wir nicht; aber das darf angenommen werden: die Parochialorganisation ist nicht das Ergebnis der Gildebildung.[2])

So gelangen wir zu einem durchaus negativen Schluß: keine Marktsiedelung in S. Martin als Trägerin der Kölner Stadtbildung, keine Gilde, deren Organisation in der Entwickelung des Gemeindewesens maßgebend war. Die Behauptungen konnten, wie ich meine, nur aufgestellt werden, weil schlechthin abgesehen wurde von Raum und Zeit.

Der Ansicht Joachims maß Rietschel große Bedeutung für das Problem der stadtgeschichtlichen Forschung im allgemeinen bei. Es sei, bemerkt er, nicht eine Ansicht, die einen „Umsturz“ der bisherigen Meinung biete, sondern „allein eine Ergänzung,

---

1) Vgl. oben S. 63 f. 2) S. oben S. 44 ff. 58 ff.

deren Notwendigkeit sich immer mehr geltend machte".[1]) RIETSCHEL will damit offenbar die Ansicht, daß die Gildeform überhaupt eine regelmäßige Form des stadtgemeindlichen Zusammenschlusses gewesen sei, lediglich als eine naturgemäße Weiterbildung seiner eigenen Lehre von der Marktsiedelung erklären. Ja seinen Bemerkungen muß man entnehmen, daß seiner Meinung nach JOACHIMS Gildetheorie auch als erwünschte Ergänzung und Fortbildung der Ansicht BELOWS zu gelten habe.[2]) Sie unterscheide sich von der vielgeschmähten älteren Gildetheorie. Die Kritiker JOACHIMS: LOESCH, OPPERMANN und FLAMM, so sagt RIETSCHEL, haben den JOACHIMschen Grundgedanken nicht erfaßt, sie kämpften gegen „ein Phantom", gegen „die alte überlebte Gildetheorie von NITZSCH", sie scheinen „Gilde in jenem engeren Sinne, in dem das spätere Mittelalter das Wort verwendet", „allein zu kennen". JOACHIM dagegen und er meinen Gilden „im alten ursprünglichen Sinne", „ohne Rücksicht auf kaufmännische oder gewerbliche Zwecke", „geschlossen durch Eid der Genossen zu gegenseitigem Schutz und Trutz, zu enger brüderlicher Lebensgemeinschaft, dem natürlichen Lebensgemeinschaftsverbande, dem Sippenverbande nachgebildet".

Mir will scheinen, daß die neue „Gildetheorie" in den wesentlichsten Zügen an die „abgelebte" anknüpft. Das was HEGEL mit großer Gelehrsamkeit bekämpft, was GROSS widerlegt und wogegen, im Anschluß an HEGEL und GROSS, BELOW sich wiederholt gerichtet hat, das war die Annahme einer großen, im wesentlichen die gesamte Bürgerschaft umfassenden Gilde in älterer Zeit. Mit Recht hatte schon HEGEL hervorgehoben, daß NITZSCH, welcher WILDAS Gleichstellung der Gilde mit der Bürgerschaft ablehnte, doch im Grunde auf WILDAS Anschauungen zurückgekommen sei. NITZSCH betonte ja unermüdlich, daß die große norddeutsche Gilde nicht auf Kaufleute beschränkt, daß sie allen offen war und eine Genossenschaft aller am Verkehr Beteiligter weitesten Umfangs

---

1) Ztschr. d. Savignystift. 28 (1907) S. 521—525.

2) Ebd. S. 524 N. 1: „So wertvoll und fruchtbringend der Hinweis v. BELOWS, daß die Stadt in erster Linie Gemeinde sei, für die weitere Forschung gewesen ist, so löst er doch nicht alle Rätsel, inbesondere nicht die Frage, in welcher rechtlichen Form sich diese Gemeinde zusammenschloß". Ist damit das Verhältnis der Ansichten auch nur annähernd richtig charakterisiert?



gebildet habe.[1]) Das Dasein eben solcher allgemeinen, nicht auf einzelne Gewerbekreise beschränkten, sondern die bürgerliche Bevölkerung im allgemeinen umfassenden Gilde, die dann wegen ihrer allgemeinen Ausdehnung die Grundlage der Stadtverfassung bilden konnte, das ist — trotz aller Abweichungen im einzelnen — als „Gildetheorie“ geleugnet worden.[2]) Es ist ungehörig, in einem Atemzuge die alte „Gildetheorie“ als „abgetan“ zu erklären, den Bekämpfern der Theorie zuzustimmen und zugleich die Meinung Joachims anzunehmen, ja diese als Ausbau jener Ansichten zu charakterisieren, welche die „Gildetheorie“ verworfen hatten.

Das allgemeine Problem hat hier nicht erörtert zu werden. Die nähere Begründung der neuen Ansicht ist zunächst abzuwarten. Es soll sich zeigen, ob wirklich die älteren städtischen Gemeinden als „enge brüderliche Lebensgemeinschaften“ geschlossen wurden, u. z. in Rechtsformen, die als solche der Gilde erkannt werden müssen. Einstweilen ist, meine ich, Mißtrauen angezeigt: das Beispiel Kölns hat versagt.

Wenn freilich der Begriff Gilde so weit und so farblos gefaßt wird, daß man jede genossenschaftliche Vereinigung, bei der ein Schwur geleistet oder sonst eine gegenseitige Verpflichtung eingegangen wird, als Gilde auffaßt, dann wird man nicht nur das Gemeindewesen der Städte, sondern noch vieles andere auf die Gilde zurückführen können. Auch das ist übrigens schon dagewesen — es sei an Brentanos Ansichten erinnert.

Die Verfassung der Stadt Köln ist nicht aus Einrichtungen der Gilde abzuleiten. Und doch ist zu beachten. Das in den Städten verbreitete Gildewesen ist denselben genossenschaftlichen Tendenzen des germanischen Lebens entsprungen wie die Gemeinden, es ist vielfach vor der Organisation der bürgerlichen Gemeinden vorhanden, es hat sicherlich für die Erweckung des kommunalen Gedankens gewirkt und dessen Sieg vorbereitet. Darin liegt die allgemeine Bedeutung der Gilde für die Stadtverfassung.

[Schlußbemerkungen.] Wie in der Geschichte der älteren Städte überhaupt, so sind auch in der Kölns zwei Perioden der Entwickelung wohl zu unterscheiden und daher zwei Reihen von

1) Vgl. Monatsbl. der Berl. Akademie 1879 S. 18. 22. 25. 26; Ebd. 1880 S. 374. 378. 382. Dazu Hans. Geschichtsbl. 1888/81 S. 20.

2) Vgl. schon Waitz VG. 7 (1879) S. 400 f.

Fragen gesondert zu stellen: die Fragen nach der Entstehung eines eigenen bürgerlichen Rechts- und Interessenkreises und die nach der Bildung der autonomen Gemeinde mit selbständigen bürgerlichen Organen.

Das eine ist dem anderen vorangegangen. Bürgerliches Leben und Stadtrecht sind nicht erst das Ergebnis einer genossenschaftlichen (gemeindlichen) Bewegung, sie sind auf dem Herrschaftsgebiet des Kölner Erzbischofs und als eine besondere herrschaftliche Einrichtung entstanden; die Kölner Kommune ist eine Erscheinung, welche den städtischen Gemeinkreis nicht geschaffen, welche das erste Entstehen städtischen Lebens auch nicht begleitet hat, sondern ihm später nachgefolgt war.[1])

Vom König hatte sich der Erzbischof jene rechtlichen Voraussetzungen verschafft, die für die Bildung städtischer Einrichtungen unerläßlich waren: Marktrecht und Handhabung eines höheren Friedens in einem abgeschlossenen Gebiet.[2]) Der Erzbischof besaß aber noch andere staatlichen Rechte im Kölner Gebiet, er war Hochgerichtsherr. Er war das, wie andere deutschen Bischöfe, mindestens seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Nur waren die Gerichtsverhältnisse in Köln anders geregelt als sonst zumeist in den Bischofsstädten. Während gewöhnlich die Erwerbung der Gerichtsherrschaft in Stadt und Stadtdistrikt durch den geistlichen Fürsten den Stiftsvogt zum Hochrichter daselbst gemacht hatte, zum Richter, der einerseits dem Bischof unterstand, anderseits den Blutbann unmittelbar vom Könige selbst empfing, war das in Köln nicht der Fall. Von dem Moment an, da uns hier überhaupt Näheres bekannt ist, erscheint nicht der Stiftsvogt, sondern der Burggraf als oberster Richter.[3])

Aber wie haben wir uns den ganzen Hergang zu denken, der dem Erzbischof die Gerichtsherrschaft und der Stadt die eigentümliche Gerichtsorganisation brachte? Verschmelzung zweier Gemeinden, der hofhörigen und der bisher freien unter einer Gewalt? — Solche Vorstellungen haben lange Zeit die allgemeine Städteforschung und ihre Problemstellung beherrscht, sie wurden dann von G. v. BELOW bekämpft, sie sind aber trotzdem oft maßgebend geblieben und von ihnen ist noch neuestens S. RIETSCHEL

1) Vgl. oben S. 62. 71 ff. 2) Vgl. oben S. 73. 3) Darüber unten S. 113.



ausgegangen.[1]) Es ist das die Meinung, daß vor der Übertragung der Hochgerichtsherrschaft auf den Bischof, d. i. vor den sogen. Ottonischen Privilegien, die auf herrschaftlichem Boden Angesiedelten, besonders die Hintersassen des Stadtherrn, eigene Gerichtsgemeinden neben den auf freiem Eigen Sitzenden gebildet haben, daß erst durch die Ottonischen Privilegien eine Einheit geschaffen worden sei.

Diese Ansicht beruht, so glaube auch ich, auf irrigen allgemeinen Voraussetzungen. Zu der Zeit, da die Stadt ein besonderer Rechtskreis zu werden begann, bildeten die auf herrschaftlichem Grund und Boden Ansässigen nicht notwendig eigene herrschaftliche Gerichtsgemeinden, standen nicht denjenigen gegenüber, die auf freiem Grundeigentum saßen. Übertrug doch im 10. Jahrhundert der Kölner Erzbischof *„territoria"* und *„areae"* innerhalb Kölns an das Martinsstift, ohne damit dem neuen Grundherrn eine Gerichtsbarkeit über die Beliehenen zuzugestehen[2]): die Hintersassen von S. Martin verblieben im alten lokalen Gerichtsverband. Diese Tatsache belehrt uns über das richtige Verhältnis von Grundherrschaft und Gerichtsgemeinde. Jeder Anhaltspunkt fehlt für die Annahme, daß die auf erzbischöflichem Eigentum Ansässigen eine besondere herrschaftliche Gerichtsgemeinde gebildet haben, zum Unterschied von denjenigen, die wohl auch dem Erzbischof als dem Gerichtsherrn untergeben, aber nicht dessen Hintersassen waren. Zwei verschiedene erzbischöfliche Gerichte, eines für die Hintersassen, ein anderes für die freien Grundeigentümer, sind nicht vorauszusetzen. Vielmehr ist die Entwickelung so zu denken: der Erzbischof, der von alters her eine gewisse Gerichtsbarkeit über die persönlich und dinglich zu seiner Privatherrschaft Gehörenden besaß, hat sein Gericht über ein räumlich geschlossenes Gebiet ausgedehnt — wie ja auch S. Severin, S. Pantaleon usw. Bannbezirke erworben hatten, unabhängig von der Ausdehnung ihres Grundeigentums. Vermutlich ist der Erzbischof schon sehr früh Inhaber der obrigkeitlichen Gewalt in der alten Römerstadt und im Rheinvorland geworden und damit Inhaber eines einheitlichen Gerichts. Die Ottonischen Privilegien, die dem Erzbischof

---

1) RIETSCHEL, Burggrafenamt S. 163 ff.
2) Oben S. 74. 82. 92.

Grafschaftsrechte brachten, hatten nicht einen Dualismus zu beseitigen, weil kein Dualismus vorhanden war.[1])

Wenn wir aber auch anzunehmen haben, daß der Erzbischof Bannherr in dem Gebiete war, in welchem der Markt und die nächste bürgerlich besiedelte Umgebung des Marktes lag, wenn auch für den ersten Ausgangsort des bürgerlichen Lebens und Rechtes eine Einheit der Gerichtsherrschaft als unerläßlich gelten darf — so ist doch bei Köln mit voller Deutlichkeit wahrzunehmen: es entstehen verschiedene bürgerliche Siedelungen auf fremden und auf verschiedenen Banngebieten und sie werden in die Stadtgemeinschaft aufgenommen, ohne die alten gerichtlichen Zusammenhänge zu verlieren.[2])

Es ist überaus charakteristisch: der Hochgerichtsbezirk erstreckte sich weit über die Grenzen der Stadtmauern hinaus, verschiedene Niedergerichte fungierten in der Stadt und im benachbarten Landgebiet — die einheitliche Stadt Köln hat sich demnach gebildet nicht als eigner Gerichtsbezirk aus alten Hoch- oder Niedergerichtsgebieten, sie hat sich vielmehr gebildet trotz der Verschiedenheit der Gerichtsbezirke. — Die Stadt Köln ist aber auch nicht aus alten Ortsgemeindebezirken hervorgegangen. Sie ist topographisch, wirtschaftlich und rechtlich ein neues Gemeinwesen. Ein neues Gebiet ist gebildet, in welchem zwar verschiedene Gerichtsverbände existierten, in dem aber neue Gemeindebedürfnisse einheitlich zu pflegen waren: wirtschaftliche und militärische, in dem infolgedessen auch eine neue Rechtsgemeinschaft entstand.

Die Bildung dieses Gemeinwesens ging von Altköln aus. Als durchaus hinfällig muß die Annahme gelten, daß das Gebiet des römischen Köln anfangs von dieser speziellen bürgerlichen Entwickelung ausgeschlossen und erst später von einer außerhalb der Römermauer entstandenen Gemeinde in den Bereich städtischer Bildung gezogen worden sei. Städtisches Leben hat sich zuerst

1) Natürlich soll damit nicht geleugnet werden, daß der Erzbischof für sein Gesinde und für gewisse Klassen seiner Leute besondere Gerichte besaß. Diese bestanden nach wie vor fort. Hier sollte nur betont werden, daß eventuelle freie Grundeigentümer in der Stadt und städtische Hintersassen des Erzbischofs nicht als Mitglieder von zwei gesonderten Gerichtsgemeinden in der Zeit vor den Ottonischen Privilegien aufzufassen seien.

2) Oben S. 32. 38. 62.



im östlichen, dem Rhein zugewandten Gebiet der Römerstadt entwickelt und von hier aus frühzeitig über die Römermauer hinweg östlich ausgebreitet. Das lehren topographische Erwägungen und die Tatsachen, daß innerhalb der Römermauer der Sitz der besonderen städtischen Herrschaftsbeamten und ebenso der der rein bürgerlichen Zentralbehörden in der ältesten Zeit zu finden ist.

Aber der Erzbischof als der Herr dieses Gemeinwesens, welches er selbst innerhalb seines größeren Herrschaftskreises ausbilden ließ, hat die bürgerlichen Untertanen frühzeitig zu einer gewissen Teilnahme an der Pflege bürgerlicher Gemeininteressen herangezogen. Aus dieser Teilnahme, aus ihrer Organisation hat sich in Köln die kommunale Vertretung herausgebildet.

Zuerst erscheint die Bürgerschaft an den städtischen Angelegenheiten nur soweit beteiligt, als es der Erzbischof wünschte und gestattete. Das war die Zeit der völligen Harmonie zwischen Stadtherrn und Bürgerschaft. Dann aber setzten die kommunalen Tendenzen ein, sie drangen vom Westen her siegreich vor, von ihnen ward Köln wie die anderen Städte am Ende des 11. und am Anfang des 12. Jahrhunderts ergriffen, sie verlangten bürgerliches Selbstregiment. Und jetzt begann die Periode des Kampfes und des Rivalisierens zwischen Stadtherrn und Gemeinde. Nicht etwa bestimmte Befugnisse, die dem Wesen nach kommunaler Art waren und nicht zum Staat gehörten, suchte die Bürgerschaft zu gewinnen, sondern Gemeinschaftsrechte mannigfacher Art, ja aller Art, besonders solche, die der Erzbischof bisher als Inhaber staatlicher Gerechtsame besessen hat. Das ist wichtig festzuhalten. Die Bürgerschaft erstrebte nicht ein Gebiet der den Gemeinden von jeher vorbehaltenen Kompetenzen, sie erstrebte Selbstbetätigung auf politischem Gebiet schlechthin, Selbstbestimmung da, wo bisher von oben her regiert wurde.

Und so ist es verständlich, daß die Kölner Bürgerschaft, vorher nach allen Seiten hin beherrscht, ein selbständiges Regiment unter mannigfachen und wechselnden Formen zu erringen trachtete, daß sie sich verschiedene und wechselvolle Organe verschaffte. So ist es verständlich, daß zuerst lediglich die bürgerlichen Organe der erzbischöflichen Herrschaft als Vertreter der Bürgerschaft fungierten (Unterrichter und Schöffen), daß diese aber nach und nach von bürgerlichen Vertretern, die nicht Herrschaftsleute des Erzbischofs

waren, beiseite geschoben wurden (von den Burmeistern der Parochien, von der Richerzeche Gesamtkölns); so ist es auch verständlich, daß gleichzeitig die Selbständigkeit bürgerlichen Regiments in den Sondergemeinden und in der Gesamtgemeinde verschieden geltend gemacht wurde, daß ein Nebeneinander mehrerer kommunaler Vertretungen vorhanden war, bis schließlich nach langem Ringen der Rat als die allgemein anerkannte, einzige, oberste Bürgerbehörde galt.

Fragen wir am Schlusse, welchen Einfluß auf die Bildung des städtischen Gemeinwesens die staatlichen Gewalten, welchen die privatherrschaftlichen und welchen die genossenschaftlichen — sei es die Gemeinde oder die Gilde — ausgeübt haben, so ist hervorzuheben:

1. Die Bildung der Stadt Köln geht nicht aus von einer Abschichtung staatlicher Gerichtsbezirke, aber Köln verdankt die ersten rechtlichen Grundlagen seiner Entwickelung staatlichen Maßnahmen: die königliche Gewalt allein hat die unerläßlichen rechtlichen Voraussetzungen für Marktrecht, Stadtfrieden und bürgerliche Siedelung im Rechtssinne gegeben. Die schöpferische Macht des Königtums tritt deutlich hervor.

2. In Köln gehen private und öffentliche Herrschaftsbefugnisse neben und durch einander. Mit der Zugehörigkeit zur bürgerlichen Gemeinde war Empfang von Leihegut mannigfacher Art vereinbar, ja Zugehörigkeit zu einem in der Stadt tagenden Fronhofsgericht, welches in Leihesachen Recht sprach. Auch in der Gewalt des Stadtherrn, des Erzbischofs, wirkten private und öffentliche Elemente zusammen. Aber in der Natur der Sache lag es, daß der Erzbischof von wirtschaftlichen Gesichtspunkten aus die städtische Siedelung anders behandelte als die bäuerliche, daß er den Bürgern andere Lasten auferlegte als den Bauern. In Köln ist die Unterscheidung besonders scharf durchgeführt. Hier ist nicht, wie mitunter in anderen Städten, eine Heranziehung der Bürger zu Leistungen privaten Charakters zu beobachten, überhaupt kein beträchtlicher Einfluß jener Institutionen wahrzunehmen, die der privaten Herrschaftssphäre des Erzbischofs dienten.

3. Das, was den wesentlichen Inhalt jener Gemeinfunktionen ausmacht, die in der Stadtgemeinde speziell gepflegt wurden, das entstammt nicht der Landgemeinde, das ist etwas Neues, das ist



aus neuen Verhältnissen und neuen Gemeinbedürfnissen erwachsen. Von der Landgemeinde rührt nicht die Gewalt und rühren nicht die charakteristischen Organe der späteren Stadtgemeinde Köln her. Nur in den Kleingemeinden, die seit dem 12. Jahrhundert neben der Gesamtgemeinde für die Vertretung des autonomen bürgerlichen Gedankens wirkten, sind manche dem ländlichen Gemeindewesen entnommenen Züge wahrzunehmen.

Was von den Landgemeinden gesagt wurde, gilt in analoger Weise von den Gilden.

Alles in allem. Vielleicht gab es auch im Gebiet der Stadt Köln eine Landgemeinde vor der Stadtgemeinde, wohl war ferner in Köln, wie in anderen deutschen Städten des Nordwestens, eine große Genossenschaft vorhanden, eine Gilde, lange bevor der Rat das bürgerliche Regiment führte; aber als durchaus gesichert darf die Tatsache gelten: die ältesten bekannten, im 12. Jahrhundert nachweisbaren bürgerlichen Organe standen weder mit Organen der Landgemeinde noch mit solchen der Gilde im Zusammenhang. Die Landgemeinden einerseits und die Gilden anderseits haben den Gedanken der Autonomie und der Genossenschaft in einer Zeit gepflegt, da von bürgerlichen Kommunen noch keine Rede war, sie haben die Erweckung der großen kommunalen Bewegung im ausgehenden 11. und beginnenden 12. Jahrhundert gewiß vorbereitet, aber sie taten das nur durch Pflege der genossenschaftlichen Idee im allgemeinen, nicht durch Herausbildung von Einrichtungen, die unmittelbar zu denen der bürgerlichen Kommunen hinüberleiteten.

III. Burggraf und Vogt.

[Burggraf.] Unsere bisherigen Betrachtungen haben sich vom ersten Ausgangspunkt der Untersuchung: den Fragen nach Echtheit oder Unechtheit der beiden Kölner Urkunden von 1169, weit entfernt. Wir lenken nunmehr unsere Blicke zurück. Wir benutzen manche unserer Ergebnisse, aber wir müssen die verfassungsgeschichtlichen Erwägungen in einigen Punkten ergänzen, wir müssen die Stellung des Burggrafen und des Vogts näher ins Auge fassen, jener beiden Beamten, über deren Gerechtsame vornehmlich die beiden Urkunden handeln.

Um zu erkennen, welche Bestimmungen des gefälschten Burggrafendiploms den Tatsachen entsprechen, welche nicht, ob der Inhalt der Vogturkunde zu Bedenken Anlaß bietet oder nicht, müssen die Befugnisse des Burggrafen und des Vogtes zunächst in der Art festgestellt werden, daß jene Sätze der beiden Urkunden, welche sonst nicht beglaubigte Tatsachen melden, unbenutzt bleiben.

Die Burggrafschaft wird *„comitatus Coloniensis"* genannt, es ist die Rede von der *„iurisdictio comicie que burgraschaf dicitur"*.[1]) Die Kölner Burggrafschaft wurde demnach im 12. und 13. Jahrhundert als Grafschaft angesehen. Der Burggraf selbst hieß Graf der Stadt: *comes urbanus, comes urbis, liber comes, comes de Colonia, comes Coloniensis,* auch *burgicomes* und *comes* schlechthin, daneben *burgravius*[2]), was dasselbe ausdrückt; während die Amtsbezeichnung *prefectus urbis* im 12. Jahrhundert nicht ihm allein, sondern auch anderen städtischen Beamten, dem Untergrafen und Untervogt zukam.[3])

Die Gerichtsherrschaft besaß der Erzbischof, aber als oberster Richter fungierte der Burggraf. Seine Gerechtsame erstreckten

---

1) Schreinsurk. Scab. 2 III 5; LACOMBLET 2 Nr. 727.

2) Vgl. ENNEN, Geschichte 1, S. 556 ff.; HEGEL, D. Städteschr. 12 S. XXIII f.; 14, S. XXIX; RIETSCHEL, Burggraf. S. 146, dessen Behauptung, daß seit 1178 überhaupt keine andere Bezeichnung als „burcgravius" vorkam, allerdings irrig ist.

3) Schreinsurk. M. 1 IV 13; 2 I 19; 2 III 19.



sich über die ganze Stadt und darüber hinaus über den städtischen Bannmeilenbezirk. Als Burggraf Heinrich i. J. 1198 die Burggrafschaft für 200 Mark verpfändete, ward der Burggrafenhof und die *„iurisdictio (burgraschaf) tota“* mit allen Nutzungen übertragen, aber das Recht der Räumung und die Abhaltung der drei Jahresdinge ausgenommen.[1]) Mit der Burggrafschaft waren demnach Gerichtsbefugnisse verbunden, die sich nicht bloß auf die Tätigkeit der Jahresdinge bezogen. Die Gerichtsbefugnisse standen im Mittelpunkt der burggräflichen Gerechtsame.

Der Burggraf war nicht der einzige Richter am Kölner Zentralgericht; neben ihm fungierte der Vogt. Burggraf und Vogt waren gemeinsam am Gericht tätig, sie standen zu einander im bekannten Verhältnis des schweigenden und des sprechenden Richters: der Burggraf als der unmittelbar vom König mit Richtergewalt Ausgestattete, obschon von einem Gerichtsherrn, dem Erzbischof, Abhängige; der Vogt dagegen bevollmächtigt nur vom Erzbischof. Darin lag eine Verschiedenheit der Gewalt. Der Vogt stand nicht als Niederrichter dem Burggrafen als dem Hochrichter gegenüber. Beide waren neben einander im gleichen Gericht tätig, es wirkte wohl auch manchmal einer allein, aber auch dann nicht als besonderer Beamter des Hoch- oder des Niedergerichts.

Eine besondere dem Vogt allein vorbehaltene jurisdiktionelle Wirksamkeit ist nicht zu bemerken, wohl aber eine des Burggrafen, Nachrichten des 12. Jahrhunderts sprechen von einem *„summus conventus prefecti urbis“*, von einem *„capitalis conventus“*, einem *„librum placitum libri comitis“*.[2]) Das sind die *„tria wizliche dinc“*, deren Abhaltung sich der Burggraf 1198 vorbehielt[3]); das ist dasselbe, was in einer Schreinseintragung des 13. Jahrhunderts *„legitimum iudicium suum* [des Burggrafen] *quod dicitur wizzehtdinc“*[4]) genannt ist. Wenn allerdings Meldungen derselben Zeit des *„legitimum placitum“* gedenken als eines Gerichts, das *„coram urbis comite et advocato“* gehalten wurde[5]), so dürfte anzunehmen sein,

1) Schreinsurk. 2, 302, Scab. 2 III 5.
2) Schreinsurk. M. 1 I 9; 1 IV 1; 1 VI 7. — Eines generale placitum in Köln wird z. J. 1145 gedacht, gest. abb. Trud. Cont. II, I 16, Mon. Germ. SS. 10, 342.
3) Scab. 2 III 5.
4) CLASEN, Schreinspraxis S. 47***.
5) Schreinsurk. Scab. 1 IV 4; LAU, Anh. S. 363 Nr. 4.

daß mit dem *„legitimum placitum"* nicht das besondere Gericht des Burggrafen, das Wizzehtding, sondern ein anderes, regelmäßig von beiden Richtern gemeinsam abzuhaltendes Ding gemeint war.[1])

Das Wizzehtding ist das allgemeine große Ding, das in den verschiedensten Gerichtsgemeinden des früheren und späteren Mittelalters begegnet, das rechtweisende Ding, das meist dreimal im Jahre gehalten wurde. Es ist das dasselbe, was in Boppart begegnet als die *„principales dies judiciales qui secundum vulgares wissenhafte Dinck nuncupantur"*[2]), auf denen alle Schäden in der Gerichtsgemeinde gerügt wurden, das allgemeine rechtweisende und rügende Gericht. Und so heißt es auch von den Kölner Schöffen i. J. 1375, sie sollen *„die ungeboiden witzigegedinge"* halten und dem Erzbischof des Stifts Recht weisen.[3])

Im Westen Deutschlands, in den Rheingebieten sind die *„wissigdinge"* oder *„wissigen"*, *„wislichen"*, *„wissenthaften"* und ähnlich genannten Gerichtstage häufig erwähnt.[4]) Nicht mit Strafe hängt die das Ding näher charakterisierende Bezeichnung zusammen, nicht auf die Kriminaljustiz, die etwa diesen Gerichtsversammlungen vorbehalten war, deuten die Ausdrücke, sondern auf die rechtweisenden Aufgaben. Mitunter werden diese Gerichtstage als *„Weistum"* bezeichnet.[4])

Die Wizzehtdinge in Köln, die als die Gerichtstage des Burggrafen galten, waren demnach nicht Hochgerichtstage, auf denen allein Kriminalsachen und strittige Fragen des Grundeigens be-

---

1) Allerdings fehlt hier genügendes Material, um zu einem sicheren Schluß zu gelangen. Wird „placitum legitimum" auf die drei Jahresdinge allein bezogen, dann müßte angenommen werden, daß diese im 12. Jahrhundert nicht dem Burggrafen allein vorbehalten waren. Jedenfalls ist es ganz unstatthaft, was RIETSCHEL tat (Burggrafen 152, N. 4 u. 154, N. 3), die Nachricht über das placitum legitimum als Meldung über Wizzehtdinge und zugleich als Zeugnis für die Richtigkeit jener Angabe des Burggrafendiploms anzuführen, daß der Burggraf hier ausschließlich kompetent sei.

2) GÜNTHER, Cod. dipl. Rhenomos. 2, 481 Nr. 339 v. J. 1291.

3) LACOMBLET 3, 669 Nr. 768: „dat wir scheffene . . . die ungeboiden witzigegedinge halden soelen ind onsme heren van Colne ind synen nachkumlingen yrs gestichtz recht zu yrre maningen, die he ons darumb deit as recht is, cleerlichen wyssen". Vgl. STEIN, Akten Köln I 556 Nr. 312 c. 6: „uyssgescheiden die dru witzgedinge".

4) Vgl. z. B. GRIMM, Weist. 2, 127. 188. 203. 310. 329. 453. 462. 466. 473. 504. 507. 580. 606. 635. 789; 4, 128. 796. Vgl. GRIMM, Dtsch. Rechtsaltert. 2, 394.



handelt wurden. Das charakteristische Moment für sie liegt vielmehr darin, daß sie als allgemeine, das Recht generell weisende und rügende Versammlungen zu gelten hatten. Wohl wurde auch hier eine rechtsprechende Wirksamkeit entfaltet, aber auf verschiedensten Gebieten, konkurrierend mit jenen Gerichtstagen, welche Burggraf und Vogt oder Untergraf und Untervogt gemeinsam abhalten sollten.[1]) Die Gerichtseinnahmen der Wizzehtdinge flossen ausschließlich dem Burggrafen zu, die der anderen Gerichtstage wurden zwischen dem Burggrafen und dem Vogt geteilt. Der Burggraf war eben der vom König mit richterlicher Gewalt (mit dem Blutbann) ausgestattete Richter eines geistlichen Territoriums, der Vogt ein Vertreter der Gerichtsherrschaft.

Der Burggraf ist aber nicht nur Richter im Kölner Banngebiet, er erscheint auch in Funktionen, die aus anderer Quelle als aus der der Gerichtsbarkeit zu fließen scheinen. Er erteilte wiederholt Erlaubnis bei Aufführung von Bauten auf der Stadtmauer oder bei Veräußerung solcher Objekte. Er übte ferner das Recht der Räumung aus, d. i. des Brechens von Vorbauten, die in die Straßenfront hineinragten.[2])

Diesen Tatsachen ist oft entnommen worden: der Burggraf ist Burgkommandant. Ja neuerdings ist die Ansicht aufgestellt worden, der Kölner Burggraf habe seinen Amtsnamen von der Burgkommandantur, seine richterlichen Befugnisse aber entstammen einem anderen Amt, dem Grafenamt, das nur in Personalunion mit dem Burggrafenamt vereint gewesen sei.[3]) Aber ist diese Folgerung ohne weiteres statthaft?

Betrachten wir zunächst das Recht der Räumung.

Daß im öffentlichen Interesse Straßen und Plätze von hindernden Übergriffen Privater frei zu bleiben haben, daß eine

---

1) Später wurde in Köln der Ausdruck Wizzehtding nicht mehr verstanden. Der Verfasser der oben S. 12 erwähnten archivalischen Notiz auf der Burggrafenurkunde identifizierte das Wizzehtding mit dem in Köln bekannten Harscharengericht. Vgl. darüber GRIMM, Deutsche Rechtsaltert. 2, 256; HALTAUS, Gloss. Germ. p. 824; die Stellen bei STEIN, Akten z. Gesch. Kölns I S. 565 c. 2. 583 c. 7. 593 c. 24 (21). 594 c. 25 (22). 610 c. 1. 612 c. 1. 613 c. 13. 614 c. 1. 615 c. 8. 616 c. 12. 13. 765 c. 35. Dazu ENNEN, Quellen V S. 204. Das Wort „Harschar" ward verschieden geschrieben. Mit „hachschar" kann nur dasselbe gemeint sein.

2) Vgl. die Zeugnisse bei LAU S. 10 f. N.

3) RIETSCHEL, Burggf. S. 143 ff.

entsprechende Straßen- und Baupolizei gehandhabt wird, ist in Städten oft bezeugt. Und dabei begegnen verschiedene Personen als die mit diesen Polizeibefugnissen Beauftragten oder als die Inhaber entsprechender Gerechtsame.

In Dinant, so hören wir im 11. Jahrhundert, sollte der Graf von Namur einmal im Jahre oder wenn er sonst gerufen wird, einen Reiter mit einer Lanze durch die Stadt reiten lassen, um die unrechtmäßigen Vorbauten zu bezeichnen und die Räumung oder Buße zu begehren.[1]) In Trier hatte nach dem ältesten Stadtrecht des 12. Jahrhunderts der von den Schöffen gewählte und vom Schultheißen ins Amt eingeführte Centurio dafür zu sorgen, daß die Straßen nicht durch unrechte Bauten beengt werden.[2]) In Straßburg büßte derjenige, der über die Straßenfront hinaus baute, dem Burggrafen 60 Schillinge.[3]) Auch in Worms beanspruchte Mitte des 13. Jahrhunderts der Burggraf das *„ius iudicandi super edificia . . . quod dicitur uberzimbere“*.[4]) In Mainz trat der Erzbischof 1244 das *„ius super edificiis que uberzimber vulgariter appellantur“* an die Stadt ab.[5]) In Speier lag es nach einem Zeugnis des 14. Jahrhunderts in der Hand des Kämmerers, über unrechte Bauten Recht zu sprechen und die Straße von Steinen, Unrat und allen Verkehrshemmnissen frei zu halten[6]); während am Ende des 13. Jahrhunderts in Erfurt der Marktmeister *„ubir unrechten gebu und ubir gazzin und ubir unrehten ubirhanc“* richtete.[7])

Im späteren Mittelalter lag die Überwachung dieser Verhältnisse gewöhnlich in den Händen jener städtischen Behörden, denen eben die Straßen- und Baupolizei im allgemeinen zugehörte.[8]) Als vereinzelt muß die Nachricht gelten, die noch im 16. Jahrhundert

1) Vgl. GENGLER, Stadtrechtsaltertümer S. 89. 2) Trierer Arch. 7, 80.

3) I. Straßb. Stadtr. c. 81, Straßb. UB. 1, 472.

4) Quellen z. Gesch. Worms III, S. 197 f.

5) GUDEN, Cod. dipl. Mog. 1, 580.

6) HILGARD, Urk. Speiers S. 490 Anh. V.

7) Bischofsrecht 1289 § 50, s. GENGLER, Stadtrechtsaltert. S. 91. — Was wir über Regensburg wissen, ist, daß Ende des 13. Jahrhunderts der Burggraf vor dem Herzog einherreiten und die Straße so weit frei halten muß, als ein quer über den Sattel gelegter Speer reicht. Mon. Boica, 36a, 530. Es geht m. E. nicht an, das ohne weiteres mit den Meldungen über das Brechen der Vorbauten zu identifizieren, wie das RIETSCHEL, Burggraf. S. 97. 130 tut.

8) Vgl. MAURER, Städteverf. 2, 67 ff. GENGLER, Stadtrechtsaltertümer S. 88 ff. HEYNE, Das deutsche Wohnungswesen (1899) S. 208 f. 216.



den Abt von Murbach im Besitze eines gewissen Stangenrechts in Luzern zeigt.[1])

Blicken wir auf die zahlreichen durch Jahrhunderte reichenden Meldungen, so können wir nichts entdecken, was bestimmt auf einen militärischen Ursprung der „Räumung" hinwiese. Gewiß kann die Tatsache, daß später diese Gerechtsame gewöhnlich der Stadt gehören und als Teil der städtischen Bau- und Straßenpolizei behandelt werden, unsere Frage nach dem ersten Anfang des Verhältnisses nicht beantworten. Aber auch die ältesten Nachrichten, die überhaupt vorliegen, vermögen nicht anzudeuten, daß das Recht der Räumung einer besonderen militärischen Gewalt entstammt.[2]) Dieses Recht erscheint nach den ältesten Zeugnissen mit anderen Gerechtsamen verbunden, wie ja überhaupt in nachkarolingischer Zeit die Verteilung der öffentlichen Funktionen sich überaus verschieden vollzog und in mannigfachen Kombinationen auftrat. In Trier hatte die Straßen zu „räumen" der Centurio, der unter dem Schultheißen stand und das Buding leitete, in Straßburg der Burggraf, der mit der Hochgerichtsbarkeit nichts zu tun hatte, in Köln der Burggraf, der als Hochrichter fungierte. Alle aber waren stets Inhaber der Straßenpolizei, alle übten auf den Straßen die unmittelbar wirkende, zwingende Gewalt aus. Das Recht der Räumung scheint mir demnach lediglich der Ausfluß einer obrigkeitlichen Gewalt über Straßen zu sein.

So auch in Köln. Der Burggraf hatte für Beseitigung der vorspringenden Bauten und der in die Straße hineinragenden Kellereingänge zu sorgen.[3]) Es soll, wie es einmal später heißt, auf Grund von Schöffensprüchen abgebrochen werden *„alle vurgetzimmer oeverbuw ind so wat up die ghemeynde gebuwet ist"*.[4]) Aber nicht in der ganzen Stadt Köln übte der Burggraf das aus. Im Bereich des Eigelsteiner Gerichts lag, wenigstens nach einer Meldung des 14. Jahrhunderts, das Gericht über die Vorbauten in den Händen des Eigelsteiner Sonderrichters[5]) — auch ein Hinweis

1) Gengler, S. 90.

2) Below, Ursprung S. 66 ff. findet das Zurückführen des Rechts der Räumung auf militärische Befugnisse „nicht ohne Bedenken".

3) Das ist aus Höniger, Schreinsurk. N 1 XII 14 zu ersehen. Vgl. im allgemeinen Heyne a. a. O.

4) Lacomblet III Nr. 768 v. J. 1375.

5) Ennen, Quellen I S. 227.

darauf, wie mir scheint, daß das Recht des „Räumens" nicht den Befugnissen der einheitlichen Burgkommandantur entstammte.

Die Burgkommandantur des Burggrafen als das ursprünglich Wesentliche seines Amtes soll noch durch ein zweites Moment bewiesen sein: durch seine Mitwirkung in allen Fällen, wo Teile der städtischen Mauer, des Grabens und des Walles in privates Eigentum oder in privaten Gebrauch übergehen.[1] Indessen scheint es mir durchaus nicht festzustehen, daß der Burggraf zuzustimmen hatte als militärischer Kommandant und gleichsam als Sachverständiger vom militärischen Standpunkte aus. Handelte es sich doch zumeist um militärisch unbrauchbar gewordene Gebiete der einstigen Befestigung. Vielleicht — das ist zu erwägen — wirkte der Burggraf deshalb mit, weil Mauern und Wälle — ob noch im Dienste der Verteidigung stehend oder nicht — ebenso wie die Straßen und Plätze nicht im Privateigentum standen und ihm deshalb untergeben waren.[2]

Die Hauptsache aber ist: in der Zeit, der die Nachrichten über die besonderen Beziehungen des Burggrafen zu Straßen und zu Stadtmauern angehören, ist der Burggraf nicht militärischer Befehlshaber von Köln. Die „Aufsicht über die Stadtmauer" hat nicht er geführt. Für Instandhaltung und Vollendung der Maueranlagen sorgte die Bürgerschaft.[3] Auch als Führer erzbischöflicher Truppen oder als Leiter des bürgerlichen Aufgebots ist er nicht erwähnt.[4] Der Burggraf wäre im 12. Jahrhundert ein Burgkommandant geworden, der seine vornehmsten militärischen Befugnisse bereits verloren hatte, der nur noch ein Konsensrecht bei Bebauung unbrauchbarer Gräben u. dgl. besaß.

Aber selbst wenn wir die Beziehungen des Burggrafen zur Stadtmauer auf militärische Ursachen zurückführen wollen — die Deutung seines Amtes als das des Burgkommandanten seinem ursprünglichen Wesen nach wäre damit keineswegs dargetan. Die kriegerischen Befugnisse des Grafenamtes böten hinreichende Erklärung. Für die Annahme, daß der Kölner Burggraf seinen Amts-

1) RIETSCHEL, Burggrafen S. 147. Die Nachrichten zusammengestellt bei LAU S. 10 f. Dazu RIETSCHEL S. 149.

2) Man darf nur vermuten. Behauptungen, wie „keinem Zweifel unterliegen" u. dgl., sind wenig angebracht.

3) S. oben S. 70. 4) Vgl. ENNEN, Geschichte 1, 566 f.



namen von einer besonderen Burgkommandantur her hat, daß seine umfassenden richterlichen Befugnisse dagegen von der Gaugrafschaft herrühren, die nur durch Personalunion mit der Burgkommandantur verbunden waren, fehlt jede Grundlage.

Der Kölner Burggraf, halten wir an dieser Tatsache fest, erscheint von seinem ersten Auftreten an als Graf von Stadt und Distrikt Köln. Und er blieb es bis zum Verkauf der Burggrafschaft i. J. 1279. Von einer Verkleinerung des gräflichen Amtssprengels in der Zeit vom 10. bis zum 13. Jahrhundert ist nichts überliefert.

Der Burggraf ist der Graf von Köln, er ist aber nicht Vogt des Kölner Stifts. Die Vogtei lag während des früheren Mittelalters in den Händen anderer edelfreier Geschlechter.[1]) Darin unterscheidet sich Köln von anderen Stiftern und Städten. Die Privilegien des 10. Jahrhunderts, die dem Bischof volle Gerichtsherrschaft in Stadt und Stadtbezirk gewährten, hatten gewöhnlich bewirkt, daß der Stiftsvogt Hochrichter in Stadt und Stadtgebiet wurde. So verlangte es ja der Wortlaut der Urkunden. Auch in dem für Worms bestimmten Diplom Ottos II. v. J. 979, in welchem auf die Analogie der Rechte des Kölner Erzbischofs hingewiesen war, heißt es: „*nulla iudiciaria persona in predicta civitate ullam deinceps exerceat potestatem preter ipsam quam pastoralis dignitatis sollertia prefecerit advocatum*".[2]) Wenn damit auch sicherlich klar ausgedrückt ist: nur der Stiftsvogt soll Richter sein, und wenn auch dementsprechend in den meisten Fällen die Verhältnisse in den bischöflichen Städten geordnet wurden — in Köln war es anders. Hier hatte der Erzbischof die volle Gerichtsherrschaft, aber der Stiftsvogt fungierte in der Stadt nur so, wie er in Gebieten fremder Gerichtsherrschaften zu fungieren hatte: als Vertreter und Beschützer des kirchlichen Gutes und der stiftischen Interessen. Als Richter wirkte stets seit der anerkannten erzbischöflichen Herrschaft ein Edelfreier, der den Titel Burggraf führte.

Halten wir uns diese Tatsachen vor Augen, dann drängt sich die Annahme auf: gleich bei der erzbischöflichen Erwerbung der obersten Gerichtsherrschaft im Kölner Distrikt muß eine Übertragung der Gerichtsübung auf den Stiftsvogt unterblieben und

1) ENNEN, Gesch. 1, 458 f. 573 f. RIETSCHEL, Burggrafen S. 150 f. S. auch oben S. 100.

2) Diplomata O. II. 199.

der ganze Bezirk gleichsam als erzbischöfliche Grafschaft einem Edelfreien überwiesen worden sein.

Wie immer aber die Verhältnisse beurteilt werden, darin herrscht Einmütigkeit der Ansichten: des Kölner Burggrafen wesentlichste Befugnisse entstammen dem Grafenamt.

Und nun fassen wir die Bestimmungen des Burggrafendiploms ins Auge. Die meisten sind durchaus glaubwürdig, bieten nur eine nähere Ausführung dessen, was auch andere Quellen bezeugen. So die Normen über die Art der burggräflichen Gerichtsbarkeit, über das Verhältnis zu Vogt und Bischof, über die Teilung der Gerichtsgelder, über die Banngewalt u. dgl. Nur ein Punkt im Grafendiplom gibt zu sachlichen Bedenken Anlaß: die Erwähnung des „*iudicium de hereditatibus*", welches gleich dem Wizzehtding dem Burggrafen allein vorbehalten bleiben und mit seinen Einnahmen nicht zwischen dem Burggrafen und dem Vogt geteilt werden sollte.

Unter dem „*iudicium de hereditatibus infra Coloniam sitis*" kann man bei einer unbefangenen Würdigung der Urkunde nur die Gerichtsbarkeit über das innerhalb Kölns gelegene Erbgut verstehen. Eine deutsche Übersetzung des Burggrafendiploms aus dem 15. Jahrhundert spricht denn auch klar von „*gerichte van erfschaff bynnen Coelne geleigen*". Diese Gerichtsbarkeit aber war niemals ausschließliche Sache des Burggrafen. Auch wenn wir von der freiwilligen Gerichtsbarkeit absehen und nur die streitige ins Auge fassen — auf Schritt und Tritt begegnen neben dem Burggrafen auch die anderen Gerichtsbeamten als Richter über Erbgut: der Stadtvogt, die beiden Unterrichter des Zentralgerichts, die Richter der Kölner Partikulargerichte. Ward doch im Niedericher Weistum von 1150 ausdrücklich hervorgehoben, daß alle Streitigkeiten um Erbgut auf den Niedericher Gerichtstagen und nur dort erledigt werden müssen.[1]) In der Tat: der Burggraf hat nicht entfernt das ausschließliche Recht besessen, welches das Diplom von 1169 verkündete.[2])

---

1) HÖNIGER, Schreinsurk. II S. 51 c. 2: In his placitis (legalibus) quilibet civium nostrorum quicquid de hereditate (sua) tractare habent vel respondere inpetenti persolvent, et determinabunt apud nos, non alibi, et hoc iure nostro.

2) Auch RIETSCHEL, Burggrafen S. 153 bemerkt mit Recht, es sei entschieden ausgeschlossen, daß sämtliche Grundstücksprozesse noch im 12. Jahrhundert vor das Forum des Burggrafen gehörten.



RIETSCHEL, der in seinem Aufsatz über die beiden Urkunden von 1169 diese Fragen überhaupt unbeachtet gelassen hatte, suchte in einer späteren Arbeit einen Ausweg: mit dem *„iudicium de hereditatibus"* sei nicht die gewöhnliche Rechtsprechung gemeint, sondern die besondere Friedewirkung über ein Grundstück, die Fronung; der Burggraf habe dies Recht der Fronung allein besessen, die Angaben der Burggrafenurkunde seien in diesen wie in allen Punkten durchaus glaubwürdig und zutreffend. „In der Tat sehen wir", bemerkt RIETSCHEL, „in den Schreinsurkunden des 12. Jahrhunderts den Burggrafen persönlich nur dann tätig werden, wenn die Friedewirkung über ein Grundstück erfolgt, und anderseits ist uns keine Friedewirkung durch einen anderen Beamten bezeugt".[1]) Beide Behauptungen sind irrig.

Einmal, der Burggraf tritt nicht nur dann als Gerichtsperson handelnd in den Schreinsurkunden auf, wenn es sich um eine *„missio in bannum"* handelt. Und ferner, die *„missio in bannum"* ist in Köln keineswegs ein ausschließliches Recht des Burggrafen, die Fronung wird vielmehr auch von anderen Gerichtsbeamten vorgenommen.

Um die Unrichtigkeit der einen Behauptung RIETSCHELS darzutun, genügt ein Hinweis auf die untrüglichen Aussagen der Urkunden.[2]) Aber es ist noch in diesem Zusammenhange eines anderen Momentes zu gedenken, der Beobachtung nämlich, daß nach den vorliegenden Nachrichten der Burggraf die *„missio in bannum"* nur im großen Jahresding (Wizzehtding) vornahm.[3]) So ergibt sich: RIETSCHEL will beweisen, daß die Burggrafenurkunde mit dem *„iudicium de hereditatibus"*, welches sie neben dem Wizzehtding anführt, die Fronung des Burggrafen gemeint habe — als

---

1) RIETSCHEL, Burggrafen S. 154. Volle Zustimmung hat R. bei OPPERMANN, Westd. Ztschr. 25, 25 gefunden, widersprochen hat ihm LOESCH, Viertelj. f. Sozialg. 4 (1906) S. 201.

2) Vgl. HÖNIGER, Schreinsurk. II, N 9 IV 16: „iudicatum est ei a scabinis et comite urbis". CLASSEN, Schreinspraxis 47*: Burggraf und Schöffen im Wizzehtding — von Fronung verlautet nichts.

3) Es sind das die Stellen HÖNIGER, Schreinsurk. I, M. 1 I 9; 1 IV 1; 1 VI 7. Wenn es Schreinsurk. II, N. 10 VI 8 heißt, daß E. und seine Gattin ein Haus kaufen und daß der Burggraf „eum securum fecit de puero qui debebat esse heres in domo ista", daß also der Burggraf Sicherheit für die Erbfolge des Sohnes des Käufers gewährte, so kann hier m. E. eine „missio in bannum" kaum gesehen werden.

Zeugnisse dafür aber werden lediglich einige Notizen über die *„missio in bannum“* auf dem Wizzehtding angeführt!

Ist schon durch diese Bemerkung der Ansicht RIETSCHELS jeder Boden entzogen, so wird ihre Hinfälligkeit überdies vollends durch die Tatsache bezeugt, daß auch andere Kölner Gerichtsbeamte die Friedewirkung aussprechen konnten. Im Niedericher Weistum von etwa 1150 wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß ein Bürger sich mit dem vor dem Untergrafen und dem Untervogt vorgenommenen Kauf nicht zu begnügen brauche, sondern überdies von diesen Richtern (Untergraf und Untervogt) den Bann über das Erbe erbitten könne.[1]) Andere Nachrichten des 12. Jahrhunderts bestätigen die Richtigkeit und Gültigkeit dieser Bestimmung in Köln.[2])

Es scheint mir demnach festzustehen: in der Urkunde von 1169 wurde dem Burggrafen die ausschließliche Gerichtsbarkeit über das innerhalb Kölns gelegene Erbgut zugesprochen, ein ungemein einträgliches Recht, welches an finanzieller Ergiebigkeit alle anderen übertraf. Der Burggraf hat es, wie bestimmt behauptet werden kann, nicht besessen. Die Burggrafenurkunde aber lehrt, daß er es zu erlangen gesucht hat.

Die Burggrafenurkunde ist eine Fälschung. Darüber ist jede Diskussion überflüssig. Fraglich sind nur Umfang und Grund der Fälschung. Der Grund der Fälschung scheint mir nunmehr festzustehen. Erinnerungen daran, daß einst der Graf allein über freies Eigen zu richten berufen war, mögen zu den Ansprüchen des Burggrafen auf das ausschließliche Recht der Gerichtsbarkeit

---

1) HÖNIGER II S. 52 I c. 4; Sed si quisquam civium nostrorum insuper bannum ab ipsis iudicibus super hereditatem suam rogaverit, maldrinum avenę persolvet“.

2) Aus der 2. Hälfte des 12. Jahrhunders liegt eine Nachricht vor (LAU, Anh. S. 363 Nr. 4), daß eine Frau Gut empfing „in legitimo placito coram iudicibus et senatoribus“, und zwar „suo banno et pace“, daß auf den 3 placita legitima kein Widerspruch erhoben, d. h. daß die durch die Fronung begrenzte Frist für Geltendmachung von Ansprüchen verstrichen war. Vgl. dazu SCHRÖDER, Rechtsg. 5. Aufl. S. 738. Nicht der Burggraf allein, sondern die Judices waren hier kompetent. Älter ist eine andere Meldung, daß „ante omnibus urbanis advocatus H. (Untervogt) et coram iudicibus“ ein Besitztum bestätigt und daß „ipse vero advocatus H. nos banno et confirmatione in domum duxit et libere consedere fecit“. HÖNIGER, Schreinsurk. I, Laur. 1 V 4. Auf die Fronung ist hier nicht näher einzugehen. Es sollte nur nachgewiesen werden, daß es schlechthin unmöglich sei, die Worte „iudicium de hereditatibus“ im Burggrafendiplom von 1169 auf die Fronung zu beziehen.

über Erbgüter in Köln geführt haben.[1]) Nicht von den bürgerlichen Behörden, sondern vom Burggrafen ist die Urkunde gefälscht worden. Die Meinung, daß in einer falschen Urkunde auch alle Angaben falsch sein und daß in den Bestimmungen die Fälschertendenzen einheitlich zum Ausdruck kommen müssen, beruht auf irrigen Vorstellungen.[2]) Oft wurde eine Urkunde wegen eines einzigen Wortes gefälscht. Der Streit um das „*iudicium de hereditatibus*" bot Anlaß genug, eine Fälschung vorzunehmen. Daß man sich dabei einer alten Vorlage bediente, ist von vornherein zu vermuten.

Wollen wir aber der Frage näher treten, welche Vorlagen in der Burggrafenurkunde benutzt wurden, dann müssen wir vorerst den Inhalt der Vogturkunde prüfen.

[Vogt]. Das Amt des Vogtes befand sich seit 1139 tatsächlich im dauernden Besitz der ministerialischen Familie Eppendorf.[3]) Dadurch ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß formell von Zeit zu Zeit das Amt neu übertragen, ja daß es — wie die Vogturkunde von 1169 bemerkte — alljährlich am Margarethentage von neuem besetzt werden mußte.[4]) Mit dem Amt des Stadtvogts erscheint das Amt des Ministerialenvogts kombiniert. Hier haben wir in der Tat zwei durchaus verschiedene Beamtungen vor uns, die in die Hand einer Persönlichkeit gelegt waren: das Vogtamt der Ministerialität, über dessen Befugnisse das Kölner Dienstrecht Bestimmungen traf, und das Vogtamt der Stadt, das uns städtische Nachrichten charakterisieren.[5]) Vielleicht waren in früherer Zeit zwei besondere Beamte neben einander wirksam.[6]) Jedenfalls ist ihre Verschiedenheit noch zur Zeit der Vereinigung deutlich zu erkennen: im Dienstrecht wird der städtischen Befugnisse des

---

1) Wohl zu beachten: die „hereditates", über welche nach den Aussagen der Urkunde von 1169 der Burggraf das ausschließliche „iudicium" besessen hat, ist nicht freies Eigen, das nach karolingischen und späteren Ordnungen der gräflichen Gerichtsbarkeit vorbehalten sein sollte.

2) RIETSCHEL, Westd. Ztschr. 22, S. 333, spricht „von der jeder Fälschung eigentümlichen einheitlichen Gesamttendenz". Vgl. oben S. 8.

3) Vgl. LAU, Die erzb. Beamten in Köln S. 27 f.

4) Die Behauptung RIETSCHELS Burggrafen S. 162 „Das Vogtamt war vielmehr sicherlich ein auf Lebenszeit verliehenes Dienstlehen und mag um das Jahr 1200 in ein Erblehen verwandelt worden sein", halte ich in jeder Hinsicht für irrig.

5) HEGEL, Städteschr. 14 p. XXIX; LAU, Beamte S. 23.

6) LAU, Beamte S. 26 f.

Vogts überhaupt nicht gedacht, in den Nachrichten über den Stadtvogt fehlt der Hinweis auf dessen Wirksamkeit innerhalb der Ministerialität.

Wenn somit städtische und ministerialische Amtsfunktionen des Vogts scharf zu sondern sind, wenn gleichsam eine „Personalunion" der Ämter des Stadtvogts und des Ministerialenvogts anzunehmen ist, so darf eine weitere Unterscheidung der besonderen Funktionen des Stadtvogtes nicht getroffen werden. Eine Vereinigung der Befugnisse des Schultheißen, d. h. des gräflichen Unterrichters, mit denen des besonderen Richters über die erzbischöflichen Hintersassen ist nicht vorauszusetzen. Die Vorstellung einer „Verschmelzung" von zwei besonderen Gerichtsgemeinden, einer Hintersassengemeinde und einer Gemeinde der übrigen Bürger[1]) ist, glaube ich, abzulehnen.

Meist heißt der Vogt schlechthin „*advocatus*" oder „*advocatus de Colonia*" und ähnlich. Aber es begegnen auch die Titel „*advocatus civitatis*" und „*advocatus curie*", während die Bezeichnung, „*advocatus familie*" nur in älterer Zeit vorzukommen scheint.[2]) In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts aber beginnen zwei Amtsnamen gebraucht zu werden, die auf bedeutsame Veränderungen des Amtscharakters selbst hinzuweisen scheinen: Großvogt und Edelvogt.

Im Jahre 1170 erscheint zum ersten Mal als Zeuge einer erzbischöflichen Urkunde der „*nobilis advocatus in Colonia*".[3]) Anfangs selten, wird diese amtliche Bezeichnung gegen Ende des Jahrhunderts häufiger, um im 13. Jahrhundert vorzuherrschen.[4]) Ungefähr zur selben Zeit tritt der Name „*maior advocatus*" auf, ohne sich aber allgemein einbürgern zu können.[5])

Wir ersehen das eine mit völliger Deutlichkeit. Der Stadtvogt gehört dem Stand der Ministerialen an, aber sein Amt ist — wenigstens im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts — nicht mini-

1) So RIETSCHEL, Burggrafen S. 163 ff. Vgl. oben S. 100 f.

2) Vgl. die Zusammenstellung der Zeugnisse bei LAU, Beamte S. 64 ff. Auch ENNEN 1, 574 ff.

3) KNIPPING, Reg. der Erzb. v. Köln II Nr. 948 (nach Origin.); dann Nr. 1050 v. J. 1176 und LACOMBL. 4 Nr. 636 v. 1184.

4) ENNEN, Gesch. 1, 576 f.

5) Reg. der Erzb. v. Köln Nr. 993. 1043. 1100. HÖNIGER, Schreinsurk. II, Scab. 1 III 1.



sterialisch. Er selbst ist seinem festen Geburtsstand nach „*ministerialis*“ und nicht „*nobilis*“, aber er ist „*nobilis advocatus*“, sein Amt ist ein freies Amt.

Das ist eine Erscheinung, die nichts Rätselhaftes bietet, sie steht durchaus auf dem Boden der bekannten ministerialischen Bildungen. Wissen wir doch, daß im 12. Jahrhundert, ja vielfach schon früher, die Ministerialität aus ihrem eigenen Rechtskreis herausstrebt. Wie die Ministerialen längst freie Mannenlehen „*iure hominii*“ neben ihren ministerialischen Gütern erwarben und von diesen jene Pflichten zu erfüllen hatten, die freien Lehnsmannen zukamen[1]), so hatten sie Ämter aller Art inne, auch hohe Staatsämter, die ihnen eine Wirksamkeit außerhalb der speziell ministerialischen, höfischen und militärischen Beamtung zuwiesen.[2]) Und wie die Entwickelung aller Ämter in diesen Jahrhunderten Erblichkeit anstrebte, u. z. Erblichkeit in der Form einer Feudalisierung, so auch viele der amtlichen Gerechtsame, welche Ministerialen und ihre Familien besaßen. Was Erzbischof Wichmann von Magdeburg beklagte, daß nämlich das „*officium schulteti*“ unter seinen Vorgängern als „*ius feudale*“ usurpiert worden sei[3]), ist sicherlich oft vorgekommen. Die Herrschaften sträubten sich gegen diese Entwickelung, sie drangen im 12. Jahrhundert auf eine scharfe Unterscheidung von „*beneficium*“ und „*officium*“, sie suchten das „*ius officiale*“ wieder herzustellen und zu bewahren.[4]) Aber oft ist das damals nicht gelungen, oft ist es gar nicht versucht worden. Daß Ämter in den Städten vom „*ius feudale*“ erfaßt und in den allgemeinen Emanzipationsprozeß hineingezogen wurden, ist durchaus nichts Ungewöhnliches. Und so enthält die Nachricht der Vogturkunde v. J. 1169, daß das Vogtamt in der Stadt als erbliches Lehen verliehen worden sei, an sich nichts Verdächtiges. Ja, da von 1170 an die früher unbekannten Amtstitel Edelvogt und Großvogt auftraten, welche sicherlich die besondere Stellung des Vogts charakterisieren sollten, so scheinen die Meldungen des Vogtprivilegs eine weitere Stütze zu erhalten.

Betrachten wir aber näher den Wortlaut und den Inhalt der

1) Vgl. WAITZ, Verf. Gesch. 6 2. Aufl. S. 60 f.
2) Vgl. die zutreffenden Bemerkungen von FÜRTH, Ministerialen S. 235.
3) MÜHLVERSTEDT, Reg. archiep. Magdeb. I Nr. 1531.
4) Vgl. WAITZ VG. 6^2, 14 N. 3 u. 31 f.

Vogturkunde, so fällt zweierlei auf: einmal, daß die Bestimmung über das Wizzehtding ohne rechten Zusammenhang geboten, sodann daß von der Familie Eppendorf nur eine einmalige Huldigung für Empfang des Vogtamts als Erblehen gefordert wird.

Beides erscheint befremdend. Der Verfügung des Erzbischofs, daß die Vogtei Erblehen sei und daß Vogt Gerhard für sich und seine Nachkommen das Homagium geleistet habe, werden unvermittelt die Worte hinzugefügt: „*Et ut sciatur dictus G. advocatus . . . una cum burgravio . . iudicio presidebit, illis duntaxat exceptis, que vulgo wizzehtding dicuntur* . . “[1])

Man wird zur Annahme geführt: diese Stelle gehört nicht in diesen Zusammenhang, um ihretwillen ist eine echte Urkunde verfälscht worden. Aber auch die Worte „*pro qua [sc. advocatia iure hereditario perpetuo in feodo tenenda] idem G. advocatus tam pro se quam pro suis successoribus ecclesie Coloniensi et nobis homagium fecit*“ können im echten Diplom nicht gestanden haben. Eine Erneuerung des Homagiums ist unmöglich aufgehoben worden. Erblehen dieser Art hat es überhaupt nicht gegeben.

Zwei Erklärungsgründe für eine Fälschung der Vogturkunde sind demnach möglich. Allerdings war tatsächlich der Vogt neben dem Burggrafen Mitvorsitzender der Gerichte in Köln mit einziger Ausnahme des Wizzehtdinges; die Vogturkunde behauptet in dieser Hinsicht nur Richtiges; aber das Bedürfnis, eine an sich richtige Tatsache in einem beweiskräftigen Dokument hervorgehoben zu sehen, mag die Fälschung veranlaßt haben. Die zweite Erklärung kann darin gesucht werden, daß es galt, die absolute Erblichkeit und die volle Unabhängigkeit des Amts zu erweisen.

Genug, auch die Vogturkunde ist eine Fälschung gleich dem Burggrafendiplom. Nicht bloß die früher hervorgehobenen formalen Bedenken, sondern vornehmlich die Prüfung des Inhalts und der Verfügungen verlangen diese Annahme.

Fragen wir nach dem Zusammenhang der beiden gefälschten Urkunden, so ist davon auszugehen: B kann, wie erwiesen wurde, nicht Vorlage von V gewesen sein; dagegen besteht die Möglichkeit, daß V die Grundlage für B gebildet habe. Wohl ist noch die Eventualität zu erwägen, ob vielleicht eine gemeinsame Quelle, eine

1) ENNEN, Quellen I Nr. 77.



dritte Urkunde, vorauszusetzen sei. Aber da B und V das gleiche Unstimmige zeigen, die gleichen Momente, die auf Fälschungen hinweisen, so ist diese Annahme abzulehnen. Wir würden in dem Falle zu einer Vorlage von B und C gelangen, welche die B und C gemeinsamen Widersprüche zwischen Datum und Zeugen (1169 und etwa 1189), welche auch manche erst seit 1200 bekannten Namensformen kennt. Das ist unmöglich. Wir werden demnach zum Schluß geführt: V selbst, die gefälschte Vogturkunde, diente dem gefälschten B als Vorlage.

Und nun versuchen wir, den Zusammenhang der Vorgänge klarzulegen. Wir sprechen Vermutungen aus, nur Vermutungen, denn darüber hinaus vermag man nicht zu gelangen.

Wir wissen, daß Burggraf und Vogt im 13. Jahrhundert wiederholt um ihre Gerechtsame in der Stadt stritten. Als im Jahre 1274 Zweiungen zwischen dem Burggrafen Johann von Arberg und dem Vogt Gerhard ausgebrochen waren, legte jeder durch eine eigene Urkunde die Entscheidung in die Hände der Schöffen.[1]) So mag es auch bei einem früheren Streit, etwa im zweiten oder dritten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts, geschehen sein. Die Schöffen hatten die Rechtsansprüche zu prüfen. Der Streit betraf die Teilnahme des Burggrafen und des Vogts an der Gerichtsbarkeit: der Burggraf verlangte das ausschließliche Recht auf das einträgliche „*iudicium de hereditatibus*". Das mag den Vogt veranlaßt haben, eine gefälschte Urkunde vorzulegen, in der ihm die Teilnahme am gesamten Gerichtswesen zugesprochen und nur die Weistumsdinge dem Burggrafen vorbehalten wurden. Aber auch der Burggraf kam mit urkundlichen Beweisstücken, mit dem gefälschten B.

B schöpfte aus V, aber gewiß war V nicht die einzige Grundlage. Die eingehenden und, wie sicher bezeugt ist, größtenteils tatsächlich gültigen Bestimmungen von B zwingen zur Annahme, daß sie einem echten Weistum über die Rechte des Burggrafen und der Stadt entstammen. Wie das Weistum beschaffen war, welcher Zeit es angehörte u. dgl., das vermögen wir nicht zu bestimmen. Vielleicht gehörte das echte Erzbischofsiegel des gefälschten B zu diesem Weistum. Träfe die Vermutung zu, dann

1) Die beiden gleichlautenden Urkunden des Burggrafen und des Vogts im Kölner Stadtarchiv. Abdruck der einen bei ENNEN Quellen II Nr. 86.

würde das Weistum etwa in das dritte Viertel des 12. Jahrhunderts fallen. Und das verträgt sich gut mit dem Inhalt der Bestimmungen. Vermutlich sind alle Normen von B dem echten Weistum entnommen, vermutlich ward nur die eine Stelle über das „*iudicium de hereditatibus*“ willkürlich hinzugefügt. Protokoll und Eschatokoll allerdings stammen aus dem Vogtprivileg. Der vorgewiesenen Vogturkunde sollte eben ein gleichwertiges Diplom entgegengesetzt werden, auch geschmückt mit zwei Siegeln, dem des Erzbischofs und dem des Domkapitels.

Dem gefälschten V lag wahrscheinlich eine echte Vogturkunde zugrunde. Die dem 13. Jahrhundert eigentümlichen Namensformen mögen erst bei Gelegenheit der Fälschung in die Urkunde gelangt sein. Aber auch die Ungereimtheiten der Zeugen im Verhältnis zum Datum u. dgl. können in der Art erklärt werden. Wir dürfen annehmen, daß das echte V diese widerspruchsvollen Angaben noch nicht besaß, daß erst in der Fälschung des 13. Jahrhunderts zur größeren Bekräftigung weitere Zeugen hinzugefügt, daß überdies die einer anderen Urkunde entnommenen Angaben verwendet wurden. Allerdings ist auch eine andere Möglichkeit nicht ganz abzuweisen, daß nämlich das echte V zwar i. J. 1169 gewährt, aber erst etwa 1189 in der Kanzlei ausgefolgt wurde. — Wir dürfen ferner vermuten: die echte Vogturkunde wurde der Fälschung geopfert und der Siegel zugunsten des neuen Fabrikats beraubt. Der Inhalt aber eines alten Privilegs für den Vogt, wie die Tatsache der Privilegierung selbst, wird durch die uns bekannten Nachrichten über die Vogtei im 12. Jahrhundert angedeutet: bedenken wir, daß seit 1170 der Vogt „*nobilis*“ und „*maior*“ genannt wird, so ist die Erhebung der Stadtvogtei zum Erblehen i. J. 1169 recht wahrscheinlich.

Die beiden Kölner Urkunden von 1169, das ist das Ergebnis dieser Untersuchung, sind Fälschungen des 13. Jahrhunderts. Als echte Vorlagen diente einmal ein Privileg des Erzbischofs für den Vogt v. J. 1169, sodann ein Weistum des 12. Jahrhunderts. Das echte Vogtdiplom bezog sich auf die Verleihung der städtischen Vogtei als Mannenlehn an die Familie Eppendorf, das Weistum aber enthielt alle sechzehn Bestimmungen der Burggrafenurkunde mit Ausnahme der Festsetzungen über das „*iudicium de hereditatibus*“.

Erläuterung zum Stadtplan.

Der beiliegende Plan soll zur Anschauung bringen:

1. Die Sondergemeinden, bez. die Sondergerichtsgebiete des mittelalterlichen Köln. In verschiedenen Deckfarben sind die einzelnen Bezirke kenntlich gemacht: Martin, Brigida, dazwischen das kleine Gebiet Unterlan, ferner Alban, Laurenz, Peter, Columba, Aposteln, Airsbach, Niederich, Hacht, Severin, Pantaleon, Gereon, Eigelstein;
2. die Grenzen der Römerstadt, durch eine rote Linie hervorgehoben;
3. den östlich der Römerstadt sich ausbreitenden Hofzinsbezirk von Groß-S. Martin, ebenfalls durch eine rote Linie markiert; wobei von der Eintragung der Enklaven anderer Zinsherrschaften abgesehen wurde.

Es erschien zweckmäßig, einen modernen Stadtplan der Skizze zugrunde zu legen. Der kleinere Maßstab unseres Planes und die Schwierigkeit, da, wo neue Straßenzüge das alte Stadtbild verändert haben, die alten Grenzen richtig zu ziehen, hat gewiß zu mancher Ungenauigkeit und wohl auch zu Irrtümern geführt. Indessen konnte dadurch nicht der Zweck beeinträchtigt werden, dem unsere Skizze allein dienen soll. Bei allen tiefergehenden topographischen Erörterungen müssen ohnehin die drei Karten benutzt werden, denen unsere Angaben entnommen sind: 1. Keussens Karte der Schreinsbezirke, in den „Mitteilungen a. d. Stadtarchiv von Köln, 32. Heft, 1904"; 2. der Lageplan des römischen Köln in „Colonia Agrippinensis, Festschrift der 43. Vers. dt. Philologen, 1895, Taf. 1"; 3. Keussens Hofzinskarte der Kölner Rheinvorstadt in „Westdeutsche Ztsch. 25, 1906". Eine dauernde Grundlage für alle topographischen Fragen wird das demnächst erscheinende große Werk Keussens über die Topographie des mittelalterlichen Köln bieten.

FEDERIGO BAROCCI

EIN BEGRÜNDER DES BAROCKSTILS IN DER MALEREI

VON

AUGUST SCHMARSOW
LEIPZIG

DES XXVI. BANDES
DER ABHANDLUNGEN DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN KLASSE
DER KÖNIGL. SÄCHSISCHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN

Nº IV

MIT 13 TAFELN

LEIPZIG
BEI B. G. TEUBNER
1909

Vorgetragen für die Abhandlungen am 24. Mai 1909.
Das Manuskript eingeliefert am 27. Mai 1909.
Der letzte Bogen druckfertig erklärt am 28. August 1909.

FEDERIGO BAROCCI

EIN BEGRÜNDER DES BAROCKSTILS IN DER MALEREI

VON

AUGUST SCHMARSOW

LEIPZIG

Ernst und gewissenhaft in die psychologischen Voraussetzungen und die künstlerischen Folgerungen einer Zeit einzudringen, wenn sie dem modernen Menschen auch nicht mehr naheliegt, wird als Aufgabe der kunsthistorischen Forschung schon häufig anerkannt, wenn auch nur von wenigen erfüllt. Das gerechte Bestreben, dies allen Perioden der Vergangenheit angedeihen zu lassen, ohne Unterschied und ohne Vorurteil, beginnt erst ganz allmählich durchzudringen. Und der angelernte Widerwille klassischer Schultraditionen oder die gewohnheitsmäßige Übertragung eines geläufigen Maßstabes auf ganz anders geartete Perioden und Völker sind Hindernisse für solchen Fortschritt, die nur langsam überwunden werden. Es gehört Mut genug und Liebe zugleich dazu, solche Berichtigung herrschender Befangenheit aufzunehmen, nicht selten sogar eine dritte Fähigkeit, die mit jenen nicht selbstverständlich verbunden ist: die einmal gewonnene Einsicht auch auszudenken, soweit sie reichen mag, und überall walten zu lassen, wo immer sie weiter hilft, oder vollends wo nur sie allein das Verständnis erschließen kann. So vollzieht sich mit der Klärung unserer Begriffe, wenn auch nicht gleichzeitig doch unweigerlich eine durchgreifende Verschiebung in der Erkenntnis der treibenden Kräfte und eine folgerichtige Umwertung gegenüber bisher geltenden Ansätzen, die zuletzt auch die Darstellung des eigentlich entscheidenden Zusammenhangs von Grund aus verwandeln müssen.

Die ausschließliche Bewunderung für die Renaissance und die einseitige Vorliebe für das Ringen und Suchen der früheren Meister stehen als Durchschnittsgewohnheit noch dem freien Blick der Forscher entgegen, die in weiterer Umschau sowohl das vorangegangene Mittelalter wie die nachfolgenden Jahrhunderte der neuern Zeit gleichmäßig zu erfassen trachten, ohne der Weitsichtigkeit der Allerweltsbeflissenen zum Opfer zu fallen. Unter Fach-

genossen reden wir heute vom Zeitalter des Barock, ohne die absprechende Zensur der klassisch Gesonnenen zu fürchten, die uns lange genug von allem Sinn für diese so viel näher liegende Kunstentwicklung ferngehalten hat, und sagen uns ehrlich, daß es gerade hier für die Vertiefung der wachsenden Einsicht gar viel zu tun gibt, wenn man nur mit rechter Unbefangenheit die Erscheinungen ins Auge faßt, die reich- und lebensvoll an allen Ecken und Enden vor uns aufgehen.

Die tonangebende Kunstbetrachtung des neunzehnten Jahrhunderts bezeichnet mit dem verächtlichen Ausdruck „Manieristen" eine Reihe von Künstlern nach Michelangelo, die doch nicht alle als sklavische Nachahmer einer äußerlich angelernten Manier oder als zurückgebliebene Nachzügler handwerklicher Schulung, neben regsamem Fortschritt zu Neuem, gebrandmarkt werden dürfen. Ein Teil dieser Verdammten und Gemiedenen harrt sicher noch einer gerechteren Würdigung, und einzelne von solchen zeitweilig in Schatten gestellten Meistern sind nicht allein die natürlichen Fortsetzer der Überlieferung, sondern auch die unentbehrlichen Zwischenglieder der entscheidenden Entwicklung und die Träger sich vorbereitenden Umschwunges, die der erlösende Historiker notwendig aus der Vorhölle klassizistischer Weltordnung hervorziehen muß. Nicht um solche Rettung handelt es sich bei dem Maler, dem die folgende Betrachtung gewidmet sein soll, obgleich die Kenntnis seines Wesens nur eben noch am Rande des Dunkels hängen geblieben ist, und bei den ausschließlichen Verehrern der Renaissance die ausgesprochene Neigung vorherrscht, auch ihn hinabzustoßen, weil eben sie seine geschichtliche Rolle garnicht begriffen haben, die mit landläufiger Chronologie sich erst recht nicht vertragen will. Dieser Maler, Federigo Barocci mit Namen, ist nach ältern Angaben schon 1528 geboren, nach den neuesten Ermittelungen wäre sogar 1526 anzusetzen, und als Todesdatum hatte sich lange Zeit das Jahr 1602 eingeschlichen, obgleich die besten Quellen auf 1612 lauten. Durch diese Lebenszeit haben sich die Geschichtschreiber der Malerei schon mehr als billig bestimmen lassen, den Meister von Urbino unter die zeitgenössischen Manieristen einzureihen, und selbst bei KARL WOERMANN blickt dieser äußerliche Beweggrund, einer übersichtlichen Disposition des weitschichtigen Materials zuliebe, allzu deutlich hindurch.



„Noch Lanzi, heißt es da[1]), wollte ihn nicht zu den Manieristen, sondern zu den Reformatoren der Kunst gezählt wissen“, als ob dies ein überwundener Standpunkt wäre, der sich schon „der Lebenszeit nach“ (die auf 1528—1602 angegeben wird) verbiete. Heute verstehen wir dies „noch“ als einen Vorzug des Abbate Luigi Lanzi, der in seiner „Storia pittorica della Italia, dal risorgimento delle belle arti fin presso al fine del XVIII. secolo“, die 1789 herauskam, noch den letzten Rest lebendigen Zusammenhangs und ererbter Ahnungen der Kunsttradition besaß, die gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts verloren gingen. Er ist also ein richtiger Wegweiser von der Entfremdung zurück; durch die geschmähte Kunst des Rokoko leitet die Spur weiter in die kraftvollere Bewegung des Barock, und wie schon heute den wirklichen Kennern solcher Leitfäden der Entwicklungsgeschichte nicht mehr verborgen ist, unmittelbar und überraschend genug zu Federigo Barocci hinüber, von dem die Malerei des achtzehnten Jahrhunderts noch eher geradeswegs abstammen könnte, als Antoine Watteau von den Skizzen eines Rubens im Silberton, auf die man mit feinem Spürsinn die Anfänge des Rokoko zurückverfolgt.[2])

Der chronologische Zettelkasten einer großen Gesamtdarstellung darf uns nicht beirren, und verleite diese Rücksicht auch nur, an das Lebenswerk eines großen Künstlers den Durchschnittsmaßstab anzulegen, als müsse es nun einmal mit dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts abgetan werden. Muß denn ein solches Lebenswerk ohne weiteres einen durchaus einheitlichen Charakter tragen? — muß die Bedeutung auch nur seiner Hauptleistungen notwendig innerhalb der eigenen Lebenszeit beschlossen bleiben? — Das sind eben die Voraussetzungen des Synchronismus, und die Einschätzung auf eine durchgehende Manier, statt auf vorauseilende Genialität, — Denkfehler, in die der Zwang zur Klassifikation und der Zuschnitt eines kursorischen Überblickes gar leicht verfallen.

Schon die genauere Erwägung der chronologischen Reihe sicherer Daten für die Einzelwerke des Federigo Barocci belehrt uns eines Bessern, daß wir nämlich imstande sind, einen Lebensgang mit eigener Entfaltung zu erkennen, innerhalb dessen sich ein

1) Geschichte der Malerei III, 1. Leipzig 1888. p. 11.

2) Vgl. z. B. ALBERT V. ZAHN, Ztschr. f. bildende Kunst 1873.

merklicher Wandel vollzieht. Statt der nämlichen Manier von Anfang bis zu Ende stellt sich ein Verlauf heraus; während ein äußerlicher Nachahmer fremden Eigentums wohl einen Wechsel der Manieren aufweisen mag, die nach Bedarf und Laune durcheinandergehen, waltet hier unleugbar die treibende Kraft der eigenen Natur, um so wahrscheinlicher schon, als dieses Leben fast ausschließlich auf die entlegene Heimatstadt Urbino, droben im Gebirge, abseits von den Mittelpunkten des modischen Kunstbetriebes in Rom, Florenz, Venedig, also ganz auf die Stille des Einsamen beschränkt blieb, nachdem die fruchtbaren Anregungen von allen Seiten einmal verarbeitet waren. In dieser weltfremden Vertiefung in das Ideal seines Strebens liegt andererseits die Möglichkeit der selbständigen Absonderung vom durchgehenden Zug der Zeitgenossen und die Anwartschaft auf eine späte Nachwirkung seiner Schöpfungen, die hier und da vereinzelt hinaustreten, dann gruppenweise zusammenwirken, aber in höchster Macht ihres Gesamtstrebens nur den Wenigen aufgehen, die sie suchen; es sei denn, daß Verbreitung durch graphische Blätter diesen durchgehenden Strom seines Wollens in die Welt hinaus trägt. So geschah es tatsächlich, und so erklärt sich die verzögerte Aufnahme seiner Anregungen, die eben deshalb um so stärker erst dann erfolgte, als das nachkommende Geschlecht für die Fortsetzung seines Stiles reif geworden war.

Andererseits belehrt uns die Erwägung der chronologischen Reihe seiner Werke unter sich, daß er selbst zu den Spätreifen gehörte. Die selbständige Tätigkeit des jungen Meisters setzt erst um 1557 ein, also nach dem dreißigsten Lebensjahre. Nach einem zweiten Aufenthalt in Rom 1560—63, wo er als ebenbürtiger, wenn nicht überlegener Genosse der Zuccari, besonders des Federigo, in dekorativer Freskomalerei für Papst Pius IV. arbeitet, liegt fast ein zweiter Ausgangspunkt seiner künftig ausschließlichen Beschäftigung mit der Tafelmalerei, mit dem großen Kirchenbild, in einem neuen Stil, dessen Anfang mit 1567 bezeichnet werden dürfte, um an jenes erste Datum den sichern Termin des Jahrzehnts anzuschließen, in dem sich der innere Umschwung vollzogen haben muß. Damals ward das Altarbild in Perugia begonnen, das 1569 abgeschlossen ist, und ein Jahrzehnt später liegt die Vollendung des folgenden Hauptwerkes, dessen Aufstellungs-



zeit wir kennen, 1579 für die Pieve von Arezzo geliefert. Die größte Fruchtbarkeit fällt in die achtziger und neunziger Jahre, als der Meister sein fünfzigstes Lebensjahr hinter sich hatte, bis ans sechzigste, ans siebzigste: 1596 datiert das Gemälde im Dom von Genua, das Jakob Burkhardt als sein schönstes bewertet, das ihm bekannt war. Und darnach gibt es noch mindestens zwei Lösungen einer allerschwierigsten Aufgabe, wie die Einsetzung des Abendmahles für die Kapelle Papst Clemens VIII. in der Minerva zu Rom und in der Sakramentskapelle der Kathedrale von Urbino, und daneben einen Versuch auf ganz anderem Gebiet, in dem Brand von Troja mit der Flucht des Aeneas, dessen erhaltenes Exemplar im Casino Borghese von 1598 datiert ist. Die unbefangenste Freiheit des Schaffens, die großartigste Zusammenfassung des Erreichbaren kommt am Lebensabend, kommt der Entstehung nach erst dem neuen Jahrhundert zugute. Ganz anders, als die Rechnung des Statistikers mit Geburts- und Todesjahr erwarten läßt, liegt somit Anfang und Ende des eigenen Schaffens für den Biographen. Der Eintritt in die allgemeine Kunsttätigkeit um ihn her ist etwas anderes als der entscheidende Eingriff in den durchgehenden Zug. Nach der Bedeutung der Beiträge dieses spätreifen Einzelfaktors für den Fortschritt der Gesamtheit muß endlich eine ganz unabhängige Zeitrechnung aufgestellt werden. Sie greift weiter ins siebzehnte Jahrhundert hinüber als sein Lebensende 1612, und als die Fortsetzung durch unmittelbare Schüler, die in den Marken zahlreich genug gewirkt haben, Alessandro Vitali besonders ihm zum Verwechseln ähnlich und im glücklichsten Gelingen auch von Luigi Lanzi, der in jener Gegend zuhause war, für Federigo Barocci selber angesehen.

I.

Wer das gewaltige Kunstvermögen überschaut, das die Glanzzeit der Hochrenaissance und das eigenmächtige Schaffen Michelangelos bis zum Jüngsten Gericht und den Historien der Cappella Paolina in Rom angehäuft hatten, der begreift ohne weiteres, daß ein nachstrebender Maler, der um die Mitte des Jahrhunderts all diesen Meisterwerken gegenüberstand, erst spät sich selber finden

konnte, und daß er die Reife des eigenen Charakters, der mit sich selber übereinstimmt, nur langsam zeitigen durfte, je mehr er von sich aus an Ernst des Strebens und Tiefe des Wesens mitbrachte. Oberflächliche Nachahmung mochte sich schnell in den Besitz der vorgefundenen Mittel setzen und den Stil dieses oder jenes der großen Meister äußerlich wiederholen. Gerade solch ein Verfahren vorauszusetzen widerspricht jedoch allen Zeugnissen, die wir von Federigo Baroccis Lehrgang besitzen. Giovanni Pietro Bellori[1]) hat seine Nachrichten aus den Angaben eines wohl unterrichteten Landsmannes, Pompilio Bruni von Urbino geschöpft, deren Genauigkeit nicht bezweifelt werden kann. Der eigene Vater Ambrogio Barocci, der als Reliefbildner und Stempelschneider tätig war, leitete den Knaben zum Zeichnen an, dem sich dieser mit solchem Eifer und Erfolg widmete, daß Francesco Menzocchi von Forlì, ein Schüler des Girolamo Genga, bei Gelegenheit eines Aufenthaltes in Urbino, da er sein Gemälde der Grablegung Christi an die Confraternità di S. Croce ablieferte, den jungen Federigo dringend ermahnte, sich ganz der Malerei zu widmen. Sein Oheim Bartolommeo Genga, der Architekt des Herzogs Guidobaldo II. brachte ihn dann zu Battista Franco in die Lehre, der 1546 nach Urbino berufen war, um die große Wölbung des Chores im Dome mit einer Himmelfahrt Marias auszumalen. Dieser venezianische Anhänger Michelangelos, der selbst in Florenz gebildet war, versuchte mit dem Jüngsten Gericht in der Sixtinischen Kapelle zu wetteifern; er ließ den jungen Barocci eifrigst nach Gipsabgüssen antiker Statuen und Reliefs zeichnen. Die Deckenmalerei der Kathedrale ist jedoch beim Zusammensturz der Wölbung untergegangen, so daß wir allein auf die Beschreibung und das Urteil Vasaris angewiesen sind, der sie kurz nach der Vollendung sah[2]) und das Ungeschick in der Verteilung der Gestalten im Raume wie Mängel der Farbengebung hervorhebt, obgleich er die Vorzüge des Zeichners zu loben fand. Als Battista Franco Urbino verließ, zog Federigo Barocci nach Pesaro ins Haus Gengas[3]), der ihm

---

1) Le Vite de' Pittori, Scultori ed Architetti Moderni. Roma 1672.

2) Vasari, Le Opere ed. G. Milanesi., Firenze, GC. Sansoni, 1881. VI p. 580f.

3) Bartolommeo Genga kehrte 1548 von Mantua, wo er das Modell der Kathedrale vollendet hatte, mit einem Brief des Kardinals Ercole Gonzaga an seine Schwester, die Herzogin-Witwe von Urbino, vom 16. Febr. d. J. zurück. 1548 fällt die Hoch-

Gelegenheit gab, in der Galerie des Herzogs Gemälde Tizians und anderer Meister zu studieren, und ihn zugleich in Geometrie, Perspektive und Architektur förderte.

Als er zwanzig Jahre alt geworden (das wäre nach Bruni, der 1528 als Geburtsjahr nennt, resp. Bellori 1548), zog ihn die Sehnsucht Rafaels Werke kennen zu lernen nach Rom, wohin damals ein gewisser Pierleone, Maler aus Acqualagna, zurückkehrte. Diese Nachricht des Landsmannes Bruni bestätigt sich insofern, als der nämliche Pierleone di Giulio Zenga oder Genga, also auch ein Verwandter, noch bei einem zweiten Aufenthalt Baroccis in Rom als Genosse bei den Malereien im Vatikan vorkommt, deren Zahlung A. BERTOLOTTI („Artisti Urbinati in Roma" in der Zeitschrift Raffaello 1881 p. 19—22) aus römischen Archiven gesammelt hat. Durch einen anderen Oheim, der als Hausmeister des Kardinals Giulio della Rovere, jüngern Bruders des Herzogs Guidobaldo nach Rom kam, gelangte auch er in Beziehung zu dem später so einflußreichen Prälaten, der 1550 als fünfzehnjähriger Jüngling am Konklave teilnahm, aus dem Julius III. hervorging.[1]) Federigo

zeit des Herzogs mit Vittoria Farnese, bei der Genga und Batt. Franco zusammen die Triumphbogen arbeiteten. Nach Lanzi hat der letztere 1547 eine Reihe von kleinen Gemälden ausgeführt, die sich in der Sakristei der Kathedrale von Osimo befanden. In der Sakristei des Domes von Urbino sind vier solche Bildchen vorhanden; aber ein „großes Ölgemälde, die Madonna mit S. Petrus und S. Paulus, im besten florentinischen Stil", das Lanzi hervorhebt, wird von P. GHERARDI, Guida di Urbino 1871 nicht mehr erwähnt.

1) Giulio della Rovere, geb. 1535, wurde 1547 schon von Paul III. zum Kardinaldiakon von S. Pietro in Vincoli bestimmt, aber erst am 9. Januar 1548 proklamiert, und der Kardinalnepot Ranuccio Farnese brachte ihm den roten Hut nach Pesaro. Er wurde von dem geistlichen Träger des alten ligurischen Stammesnamens Girolamo della Rovere, damals Bischof von Toulouse, später Erzbischof von Turin und endlich Kardinal desselben Titels (1530—1592) erzogen. Giulio ist 1548—50 Bischof von Urbino, unter Julius III. Legat von Perugia und Umbrien gewesen; er beteiligte sich ferner in Rom an der Wahl Marcellus II. und Pauls IV. 1555, wie 1560 an der Pius IV. Dieser gab ihm sogleich das Bistum Vicenza, das er 1563 an Matteo Priuli abtrat, da er selbst Recanati bekam und Legat für Rieti und Terni wurde. Unter Pius V. stieg er zum Erzbischof von Ravenna empor (1566) und 1570 zum Kardinalbischof von Tusculum, von Albano und von Sabinum, ward 1573 wieder Legat von Perugia und Kardinalbischof von Praeneste. Er starb noch jung 5. Sept. 1578 in Fossombrone und hinterließ zwei uneheliche Söhne: Ippolito della Rovere, der 1584 Marchese von S. Lorenzo wurde und sich mit Isabella, einer Tochter des Giacomo Vitelli dell' Amatrice verheiratete. Aus dieser Ehe stammt Livia, die 1599 Herzogin von Urbino ward. Der jüngere Giuliano della Rovere ward Geist-



malte im Laufe der Jahre nicht nur sein Porträt, sondern auch andere Werke [1]) in seinem Auftrag, unter denen ein Gekreuzigter, mit der Jungfrau und anderen Figuren zu Füßen, genannt wird, den der Kardinal nach Rocca Contrada stiftete. [2]) Vorerst waren seine eifrigsten Studien jedoch auf Rafael gerichtet, nach dem er namentlich auch in der Farnesina zeichnete. Im Verkehr mit Taddeo Zuccari aus S. Angelo in Vado, zu dem ihn schon die Landsmannschaft führte, schlossen sich aber naturgemäß an die Werke des Meisters selbst auch die seiner Schüler als Vorbild an, bis Giovanni da Udine, der ihn persönlich als Urbinaten begrüßte, und hinüber zu Polidoro da Caravaggio, dessen Fassadenmalerei den Übergang zum Antikenwesen wie zu Michelangelo vermitteln half. Nach der Heimkehr von diesem ersten römischen Aufenthalt weiß der urbinatische Gewährsmann Belloris als früheste Probe eigenen Könnens noch eine „Hl. Margaretha“ in der Confraternità zum Corpus Domini zu nennen, die im Kerker dargestellt war, wie sie ein Kreuz in der Hand auf den Drachen tritt und zum Himmel aufblickt, dessen Glanz zwei Engel vor ihr auftun [3]), — und eine hl. Caecilie im Dom [4]), die als Nachahmung Rafaels bezeichnet wird, mit drei andern Heiligen zusammen. Nur das dritte damit zugleich aufgeführte Werk kann uns heute noch als Ausgangspunkt der Betrachtung selber dienen, das „Martyrium des heiligen Sebastian“, das auf dem dritten Altar des Seitenschiffes der Kathedrale aufgestellt ist, zur Rechten des eintretenden Besuchers. Die obere im Rundbogen abschließende Hälfte des Bildes ist der Erscheinung der Madonna mit dem Kind auf Wolken eingeräumt, die wohl auf besonderen Wunsch des Bestellers hineingenommen wurde. Hier ist auch das Bestellungsjahr 1557 sicher überliefert [5]), so daß die Leistung als wichtigste Urkunde dasteht und einer

---

licher, Prior von Corinaldo und Abt von San Lorenzo. Er ist es, der im Unterschied vom Kardinal häufig kurzweg „Monsignore della Rovere“ genannt wird (z. B. bei Bellori nach der urbinatischen Quelle, Pompilio Bruni, der darin genau ist).

1) Natürlich können dies auch Kopien nach anderen Meistern gewesen sein.

2) Bellori.

3) Nicht mehr vorhanden. Jan. 1556 bezahlt. Rep. f. Kw. XXV. 444.

4) Sie wird noch von Lanzi nach Bellori erwähnt; aber Pompeo Gherardi, Guida di Urbino, 1871 nennt auf dem Altar neben S. Sebastian die hl. Caecilia nur als „Scuola Barroccesca“.

5) A. Lazzari, Memorie di Federigo Barocci. Appendice.

grundlegenden Analyse unterzogen werden muß, damit die Schiefheit früherer Vermutungen durch das Zeugnis des Werkes selber beseitigt wird, soweit es heute noch wirken kann.[1])

Das Altarbild mit S. Sebastian im Dom von Urbino

Überraschend wirkt hier sogleich die dicht an den Rand gedrängte Figur des Bogenschützen rechts, die ursprünglich gewiß so kräftig herausmodelliert war, daß ein Teil des Körpers aus dem Rahmen hervorzutreten schien. Das linke Standbein ist einwärts ins Bild gestellt, so daß der Fuß in stärkster Verkürzung von der Ferse gesehen wird. Auf einen Steinblock daneben stützt sich noch eben der rechte mit den Zehen, während die Sohle sich hebt und die Ferse des zurückgestreckten Beines hinausdrängt. Der ganze Verlauf der muskulösen Bildung dieses nackten Gliedes wird dem Auge des Beschauers dargeboten, und der seitwärts nach links flatternde Rockschoß über den kurzen Hosen unterstützt in heller Beleuchtung noch die Rundung der Form, die weiter hinauf ihre stärkste Breite erreicht. Der Oberkörper ist vorgeneigt und in lebhafter Drehung nach links gerichtet: während der rechte Arm, der die Sehne spannt, mit Schulter und Elnbogen aufwärts geht, hält die Linke die Spitze des Pfeiles abwärts gegen das Ziel in der Mitte. Nur allzu nah rückt dieser Schütze — ein Bravourstück des kühnen Zeichners — dem Opfer auf den Leib, so daß dem Aufwand an Kraft und Bewegung der schmale Raumausschnitt nicht entspricht. Ein schlanker, wenn auch nicht minder mit elastischer Muskulatur ausgestatteter Jüngling steht, bis auf das Lendentuch entblößt, mit seinem linken Arm an den Stamm eines Feigenbaums gebunden, aber sonst frei da. Schon von einem Pfeile durchbohrt, scheint er, den todbringenden Schmerz vergessend, nur begeistert zu den Umstehenden zu sprechen. Der schlanke Hals reckt sich über die zurückgebogene Schulter, so daß der Kopf von unten her und sein Antlitz nur in verlorenem Profil, d. h. in einer Verkürzung gesehen werden, die jede selbständige Bedeutung für sich zugunsten des Zusammenhangs mit den anderen aufhebt und nur den mimischen Wert der Äußerung ein-

1) „Le sue più belle velature vennero offese da mano inesperta" bemerkt auch P. GHERARDI a. a. O. p. 37 über den Erhaltungszustand, der bei alledem jedoch erstaunlich genug ist. Vgl. Tafel I.



setzt. Dieser Körperteil, sonst als Sitz der beseelten Schönheit bevorzugt, vollendet hier nur die Bewegung der ganzen Gestalt, in der Richtung des Sprechens; er wirkt auf der andern Seite notwendig zusammen mit der Schulter und dem rechten Arm, dessen geöffnete Hand sich ebenso lebhaft zu dem eigentlichen Urheber des Mordbefehls hinüberstreckt. Der Gebieter sitzt zur Linken auf einem Podium, an dessen Vorderseite ein Marmorrelief, vom zurückgeschobenen Damastteppich halb bedeckt, in feiner Clairobscurmalerei hervorsieht. Dieser Sockel ist gerade soweit in den Bildraum hineingeschoben, daß eben noch zwischen dem Relief und dem Rahmen der Porträtkopf des Stifters Platz hat, eines in Dreiviertelansicht gezeigten, über die Achsel aus dem Bilde herausblickenden Knaben mit kurzem schwarzem Haar und dunklen Augen, aber frischen roten Wangen und zartem Fleischton über dem Sammetwams, — gegen das Grauweiß der Marmorimitation kräftig abgehoben. Ebenso zurückschiebend wirkt in der Mitte des Schauplatzes unten das abgelegte Gewand des Heiligen, das am Boden liegt, sein Mantel und sein Helm, mit zottiger Pelzverbrämung auf Stirn und Seiten des Visiers, mit seinem hochgeschwungenen Bügel hinten, in schräger Stellung daraufgesetzt. So ist auch der tronende Fürst, gleich dem Bogenschützen gegenüber, ganz an den Rand des Bildes gedrängt. Auf kurulischem Sitz, mit dem Szepter in der Linken, die auf dem Knie ruht, und der Zinkenkrone im Turban, ist auch er in starker Drehung gegen die Mitte hinein gekehrt, so daß sein Rücken zur Seite ruhig abschließt. Das rechte Bein ist weit zurückgehoben, so daß der Fuß in kostbarer Sandale nur mit den Zehen den abwärts gleitenden Teppich berührt. Das Knie ist gebeugt, der Oberschenkel hockt nur noch auf dem Rande des Kissens, während die Hand des ebenso zurückgedrehten Armes sich fest auf den Sessel stützt und die Schulter empordrängt. Wie der nackte Unterarm bis zum Ärmelaufschlag über dem Elnbogen, so wird oben der Nacken und Hals bis ans Ohr hell beleuchtet; aber das Antlitz, in verlorenem Profil, zeigt sich nur im Halbschatten: wir sollen nur die gespannte Aufmerksamkeit einschätzen, aber nicht mit einem andern Ausdruck in den Zügen, sei es der Grausamheit oder des Staunens behelligt werden. Nur die Bereitschaft zum Aufstehen geht durch die ganze Gestalt. — Unter dem Schatten des Baumes umsteht





Federigo Barocci: Martyrium S. Sebastians
Urbino, Dom

eine Reihe von Zuschauern den Stamm, der zum Marterpfahl geworden. Aus dem Halbkreis, der nach hinten abschließt, tritt links ein weißbärtiger Greis hervor, der mit vorwurfsvollem Blick das Antlitz zurückneigt und seine Nachbarn auf den jugendlichen Christen hinweist, — ein wirksamer Ausdrucksträger gegenüber dem Tyrannen, — und rechts besonders der zweite Bogenschütze mit dunklem Spitzbart und kegelförmigem Janitscharenhut, der lebhaft vorgebeugt auf den Heiligen schaut, indem er sich bereit macht, auch zu schießen. So scheint gerade ihm die mutige Antwort des Glaubenshelden zu gelten, den keine Drohung schreckt. — Das Gezweig des Feigenbaumes breitet sich stärker nach rechts hinüber, bekommt indes zur Linken durch eine Architekturkulisse sichernden Widerhalt. Es ist ein triumphbogenartiger Aufbau mit ruinenhaftem Mauerwerk dahinter, wohlweislich im Schatten gehalten, so daß nur die ganze Fläche mit ihrem horizontalen Abschluß sozusagen die stützende Unterlage für die obere Region gewährt, als breite sich ein Fußboden aus Wolkengeschiebe darüber für die Himmlischen, die sich herabsenken. Die Madonna selbst scheint fast gerade auf dem Baumwipfel zu sitzen, wie Landleute, die sich das nicht anders denken können, sie so oft zu sehen geglaubt. Sebastians schräger Haltung in Arm und Kopf darunter entsprechend, steigt auch das helle Wolkenkissen im dunkeln Laube schräg nach rechts hinan, bis unter die Sohle des aufgestützten Fußes der Jungfrau, die auf dem rechten Knie das lebhaft bewegte Kind trägt. Während der Knabe nur eben noch an der Hüfte der Mutter im sorglich herumgeschlungenen Arme hockt, blickt sie selbst huldvoll hernieder zu dem tapferen Bekenner, der ihre Anwesenheit doch nicht gewahren kann. Ein dunkles Schleiertuch flattert hinter ihrem Kopf bis zur Scheitelhöhe empor und nach links hinaus, vor dem lichten Glorienschein, der aus der Tiefe kommt. Auf den Wolken zur Seite tummeln sich nackte Gespielen des Kindes in harmloser Fröhlichkeit und füllen das Bogenfeld in kunstreicher Wahl der Haltungen und Richtungen ihrer kleinen Leiber derart, daß sie den Aufbau des ganzen Bildes, im Anschluß an die untere Hälfte und die Madonna, abrunden und sowohl der Raumentfaltung in der Luftregion dienen als dekorativ im Einklang mit der Rahmenform an der Vorderfläche begrenzen.



Der Gesamtaufbau der Komposition erstreckt sich, erkennbar genug, im wesentlichen auf die Körper einer Vordergrundschicht allein. Doch die Corona der Zuschauer und die Rundung des Laubdaches über dem Baumstamm in der Mitte wirkt entschieden weiter im Sinne der Raumtiefe, in die Schatten des breitblättrigen Gezweiges mit einigen Früchten darin. Von beiden Seiten her wird durch die kühne Drehung der Eckfiguren die zentrale Richtung herausgebracht und an der Stelle des Mittelpunktes wieder durch die doppelseitige Bewegung der Hauptperson verbunden. Dazu kommt jedoch die Richtung der Ebenen, in denen sich diese drei Körper, jeder für sich, dem Auge des Beschauers vorwiegend darstellen. Nach der sichtbaren Hälfte ihrer Gestalt allein betrachtet, verlaufen diese Richtungsebenen bei beiden Seitenfiguren als Parallelen, schräg gestellt, von rechts außen nach links innen, — zwei Rückenansichten, die so die Haupterscheinung begleiten. Und zwar tritt der Bogenschütze rechts, wie sogleich beim Eintritt bemerkt ward, weiter über den Rahmen oder die ideale Vorderfläche des Bildraumes hinaus; der tronende Urheber des Martyriums ist dagegen weiter hineingeschoben und läßt die Vorderschicht für das Stifterbildnis frei. In schräger Wendung verläuft auch das mittlere Raumvolumen für Sebastian, vom Helm auf dem Mantel über die Beine nach hinten, von der Hüfte aufwärts nach vorn herauskommend, bis Haupt und Hals und rechte Schulter samt dem vorgestreckten Arm ein komplizierteres Spiel des gleichen und des gegensätzlichen Zuges aufnehmen. Die Kunst des Kontrapostes, die zur Geltendmachung des jugendlichen Leibes aufgeboten wird, dient nicht allein dem plastischen Absehen, sondern bereitet zugleich die höhere Verwertung zu geistigen Zwecken, des Seelenausdrucks und der dramatischen Energie vor. Auf die höchste Verwertung des Kopfes zur ergreifenden Konzentration, auf das Antlitz des Heiligen als Zeugnis innerer Verklärung, ist verzichtet worden, weil der Auftrag offenbar die Erscheinung der Madonna mit dem Kinde, statt des sonst üblichen Engels mit Kranz oder Palme, ausbedang; d. h. der künstlerischen Einheit zuliebe mußte der Gnadenreichen selbst dieser Höhepunkt vorbehalten werden. Man darf also nicht glauben, daß es dem jungen Meister lediglich darum zu tun gewesen sei, durch erstaunliche Verkürzungen und



ungewohnte Motive zu glänzen, sondern erkennt vielmehr, daß er den ganzen Aufbau reiflich erwogen, in allen Teilen gleichmäßig durchdrungen, und doch die ideale Bedeutung nicht aus dem Auge verloren hat. — Nur gestattete die Breite der hohen Altartafel nicht die volle Freiheit in der räumlichen Entfaltung, die seine bewegten Körper für sich gefordert hätten, und so rücken sie, trotz allen Vorkehrungen sie von einander loszulösen, für das Gefühl des heutigen Beschauers, sich allzunah auf den Leib. Des heutigen, sagen wir mit Vorbedacht, wenn wir mit Hilfe der Reproduktion das Bild isolieren, aber auch an Ort und Stelle, wenn wir vor dem Altar stehen. Vergessen wir nicht, daß bei der Entstehung ein zwingender Eindruck mitsprach: die erdrückend reiche Gestaltung und herausfordernd plastische Erfindung des eigenen Lehrers Battista Franco, gegen dessen große Malerei im Chor der Kathedrale nur mit verwandten Mitteln aufzukommen war. In dieser Nachbarschaft wird immer auch Teil der Erklärung für die herrschende Geschmacksrichtung zu suchen sein, die sich hier ausspricht, sei es im Anschluß an das Frühere oder als Neues schon im Gegensatz dazu.

In einer Eigenschaft ging zweifellos das Gemälde des jungen Meisters über den unglücklichen Gesamteindruck der Himmelfahrt Marias hinaus, den Vasari im Leben des Battista Franco geschildert hat. Auch heute, nachdem die Erstlingsarbeit Baroccis im Dom von Urbino durch lange Verwahrlosung beeinträchtigt und durch die Hand eines Restaurators bei der Reinigung verletzt, in einzelnen Tönen verstimmt erscheint, — gewinnt doch jedes aufmerksame Auge noch die unmittelbare Überzeugung: das ganze muß außerordentlich farbenreich, ja koloristisch wirksam gewesen sein. Hier berühren wir eine Seite der Kunst Baroccis, die hernach anerkanntermaßen zu ihren integrierenden Bestandteilen gehört hat, und dürfen voraussetzen, daß er auch damals schon weit über seinen ersten Meister in der Wandmalerei hinausgediehen war. Versuchen wir also auch diese Züge noch zu fassen, soweit es gelingen mag.

Hinter dem dunkeln Bildniskopf des Knaben mit frischer Karnation, der unten links zuerst im Rahmen auftaucht, setzt der Damastteppich über dem grauen Marmorpodium in Blauviolett ein. Rote Strümpfe unter den kunstreich gearbeiteten Sandalen in

Gold und Blau erhöhen dies goldschmiedsartige Prachtstück, und Purpurkleidung reicht noch weiter hinauf, während das Kissen des Thrones in Weiß, Rot und Grün schillert, mit langen goldenen Quasten daran. Ein zitrongelber Mantel ist über die Beine geschlagen, über dem roten Leibrock ein grüner Überwurf um die Schultern gelegt. Den silbernen Helm, mit Beschlägen und Zinkenkrone in Gold, umzieht ein weißes turbanähnlich geschlungenes Tuch mit Goldfransen gegen das schwarze Haar und den kleinen Bart, die so wesentlich mitsprechen. Gegenüber fällt an dem Bogenschützen zuerst das gebrochene Hellrot des seitwärts flatternden Rockschoßes ins Auge; die farbig gestreiften Beinkleider deuten sich darunter nur kurz an. Um die blaue Jacke ist ein gelber Gurt geknotet, während am ganzen nackten Rücken entlang wie am kurzen Ärmel das ausgeschlagene Hemd mit seinem Weiß die Karnation begleitet. Ein leiser grünlicher Hauch schimmert durch das Laub des Feigenbaumes hernieder und tönt auch die Aktfigur in der Mitte, vor deren Füßen der scharlachrote Mantel und der zottige Helmschmuck leuchtet. Zwischen S. Sebastian und dem Schützen gibt der zweite besonders farbenprächtige Begleitung: vom roten Spitzhut zu blauem Leibrock und Mantelende, auf dem der orientalische Köcher des ersten hell seine geschwungene Form mit reichem Muster zeichnet. Der silberne Helm des dritten Kriegers, mit Goldbeschlag und Federkrause, droht fast dem Profil des Heiligen gefährlich zu werden, dessen vorgeschobene Lippen und vollgerundete Wange nicht gerade vornehm geschnitten sind. Droben über dem grünen Blattwerk trägt Madonna ein karminrotes Kleid und blaugrünen Mantel und ein ebenso ins Grünliche fallendes graugelbes Schleiertuch. Die nackten Kindlein haben Blondköpfe und zarte Hautfarbe, in der hier und da das Rosa durchgewachsen ist; das Paar zur Rechten hat gar ein rotes Mäntelchen zwischen sich auf die grauen Wolken gebreitet, und der Lichtglanz hinten am Himmel selbst nimmt teil an diesem Farbenschimmer, mit dem vorwaltenden grünen Ton der Baumkrone bis oben hinan.

Beobachten wir, mit dieser Farbenverteilung durch das Ganze, die Lichtführung und das Helldunkel, das jenseits des Stammes besonders zur Vertiefung des Zuschauerkreises aufgeboten wird, so kann kein Zweifel bestehen, daß auch hier die nämliche Kunst



waltet wie im Aufbau der Figurenkomposition und der Erfindung ihrer zusammenwirkenden Kräfte sonst, nur andre optische Mittel zur Vereinheitlichung und Belebung des Gesamteindrucks. Aus dieser Erwägung schon kann eine abgerissene Bemerkung über diese oder jene Einzelfarbe uns nicht mehr frommen. Wenn man z. B. neuerdings versucht, auf das Vorkommen des „markanten Gelb“ die Behauptung zu gründen, schon hier liege der Einfluß des Correggio zutage[1]), so will uns das ebenso gewagt scheinen, wie der Hinweis auf dieselbe Quelle für die „Eindringlichkeit des Kontrapostes“. Die Jungfrau in den Wolken erinnert jedoch im Kopftypus vielmehr an Rafaels umbrische und lionardeske Madonnen, in der bewegten Gruppierung freilich schon an die römischen, aber in beiden Bestandteilen so stark, daß wir an Perin del Vaga und Bagnacavallo immer noch eher denken würden als an Correggio, von dessen Breite und Schwung des Vortrags gerade hier noch gar nichts zu spüren ist. Außer solchen Reminiszenzen aus der Rafaelschule, die hier in Untensicht bei der Vision auf dem Baume nicht einmal zur rechten Entfaltung kommen durften, da die Anschauung des jungen Malers durchaus realistisch an dem einmal gewählten Standpunkt festhält und sich im oberen Teil seines Bildes noch nicht zu idealer Freiheit hinausrettet, bietet sich vollends für das Martyrium selbst viel einfacher und notwendiger der Anschluß an die Kunst eines Taddeo Zuccaro dar und der Nachfolger Michelangelos im Sinne eines Sebastiano del Piombo, Marcello Venusti und Sermoneta, d. h. an eine Richtung, für die Federigo Barocci sowohl durch die Genga wie durch Battista Franco in allen Grundlagen seines Könnens vorbereitet war. Die feinknochige Gestalt des jungen Märtyrers mit ihren eleganten Füßen und Knien, Hand und Hals, mit dem weichen Antlitz leitet allein von den gestreckten Proportionen und muskulösen Bildungen weiter. Sie weist zu den eigenen Lieblingsmodellen Baroccis hinüber. Aber gerade sie hat nichts von der sinnlichen Fülle und übermütigen Üppigkeit Allegris, selbst nicht der zarteren, noch unentwickelten Zeit vor den Freskomalereien in Parma. Da nun außerdem bei Barocci die Bekanntschaft mit Venezianern wie Tizian[2])

1) W. FRIEDLÄNDER im Allg. Lexikon der bildenden Künstler II. Leipzig 1908, S. 511.

2) In dem Verzeichnis der Kunstwerke, die mit der Erbschaft der Prinzessin von Urbino 1631 nach Florenz kamen, steht auch eine Kopie von Barocci nach

ohnehin vorausgesetzt werden muß, so wird die Abrechnung zwischen den mannigfach verflochtenen Beziehungen, die bei dem Dreißigjährigen gewirkt haben, so schwierig, daß wir uns vorerst bei dem gewonnenen Ergebnis bescheiden, bis die römischen Vertreter der zeitgenössischen Kunst erst wieder voller zu Wort gekommen sind, als es bei dem heutigen Stande unsrer Kenntnis tunlich scheint.[1])

Dem Historiker muß für die erste Lebenszeit des Künstlers, da die Werke sich noch nicht in zusammenhängender Folge drängen und deshalb ihr eigenes Gesetz vorschreiben, vielmehr darum zu tun sein, dem Rest der Überlieferung noch die Winke abzufragen, die fruchtbar werden können. Bellori und sein Gewährsmann sind so wohl unterrichtet und ergänzen einander, der eine von Rom der andere von Urbino her, so trefflich, daß wir den tatsächlichen Angaben mehr verdanken, als Neuerungssucht uns vorwärts hilft. Dagegen vertritt gerade Bellori den eifrigsten Correggiokultus der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts, in der er schrieb, und eben was er in diesem Sinne an Betrachtungen und Vergleichen in sein Leben Baroccis einflicht, bedarf der kritischen Nachprüfung um so dringender, als gediegene Forscher sich neuerdings durch die Lektüre dieser Biographen verleiten lassen, das Auftreten solcher Geschmacksrichtung zu verfrühen. Wir kennen die Anfänge aus dem Briefwechsel der Carracci ganz genau; da liegt auch der feste Halt für unsere Chronologie des weiteren Verlaufes.

Tizian aufgeführt: La Madonna col putto e due Angeli (Nr. 38). Vgl. GOTTI, Le Gallerie di Firenze 1872, S. 333f. DENNISTOUN, Memoirs of the Dukes of Urbino, III. (1851 London) append. XIV, S. 444.

1) In die Frühzeit des Meisters gehört jedenfalls noch ein Gemälde, das gegenwärtig nur durch einen Kupferstich bekannt ist, den merkwürdigerweise länger als ein Jahrhundert nach der Entstehung des Originals ein Niederländer, Cornelis Bloemaert, gefertigt hat. Es ist die Madonna auf dem Thron mit dem Christuskinde unter einem großen Baldachin, vor dem die Heiligen Sebastian und Rochus stehen — lauter Figuren von ziemlich konventioneller Behandlung und unausgebildeter Charakteristik. Die ausführliche Bezeichnung: Federicus Barotijus (sic) Vrbinas inuentor, vor dem eigenen Namen des Stechers: Cornelius Bloemaert Vltrajectinus sculpsit Romae ... läßt keinen Zweifel an dem Eigentumsrecht aufkommen, wenn wir auch nicht wissen, wie weit es inschriftlich oder urkundlich beglaubigt war. Als Entstehungsjahr des Stiches, der auf dem Exemplar des Dresdener Kupferstichkabinetts kein Datum trägt, wird 1674 angegeben. Die fremdländische Auffassung des freilich vielgeübten und an Italienern geschulten Holländers erlaubt es doch nicht, aus seiner Übersetzung das Original näher zu beurteilen, als es mit obiger Bestimmung: ein Jugendwerk vor 1563 geschieht.



Folgen wir deshalb zunächst nur den Tatsachen, die den zweiten römischen Aufenthalt des Urbinaten betreffen, und lassen die Anekdoten beiseite. „Im Jahre 1560 begab sich Barocci wieder nach Rom und besuchte Federigo Zuccheri, der damals die Friese in den Zimmern des Vatikans malte, die für die Ankunft des Herzogs Cosimo de' Medici bestimmt waren. — Als dann nach 1561 auf Anordnung Papst Pius IV. das Gartenhäuschen am Belvedere, das Pirro Ligorio gebaut hatte, mit Malereien geschmückt ward, fiel auf Barocci mit Federigo Zucchero und andern die Wahl für diese Arbeit. Dort hat er denn in den vier Ecken eines Zimmers die Tugenden sitzend gemalt, deren jede einen Schild mit dem Namen des Papstes hält, und mit Putten im Fries. Inmitten der Wölbung stellte er die Jungfrau mit dem Jesusknaben dar, der kindlich die Hand nach dem kleinen Johannes ausstreckt, wie dieser das Rohrkreuz darbietet. Am Gewölbe des andern Zimmers, das folgt, zeigte er den Engel, der Maria die Verkündigung bringt, in kleineren Figuren, aber von seltener Durchführung. Als er dann in einem Saal des Belvedere die Geschichte von Moses begonnen hatte, wie dieser mit dem Ewigen redet, ließ er dies Werk unvollendet[1]); denn es stieß dem armen Barocci ein solches Mißgeschick zu, das ihn für immer bedrückte und ihn zwang, sich von der Arbeit zurückzuziehen. Man meint, es sei ihm Gift beigebracht worden. Wie dem auch sei, er verfiel in eine unheilbare Krankheit. Die Hilfe der Ärzte, die der Kardinal della Rovere berief, versagte. Man riet ihm endlich in die wohltätige Luft seiner Heimat zurückzukehren." Das ist die schlichte Erzählung. Die Zahlungsvermerke, die A. Bertolotti aus den römischen Archiven zusammengetragen hat, besagen, daß die Beschäftigung im Oberstock des Kasino Pius IV. vom 8. Oktober 1561 bis zum 7. Juli 1563 dauerte, und daß das erste und das dritte Zimmer besonders namhaft gemacht werden. Federigo Zuccaro ist am 3. Oktober 1563 nach Florenz abgegangen, und sein Bruder Taddeo empfängt für ihn die Zahlung seines Anteils. „Vier Jahre vergingen, ohne daß Barocci den Pinsel wieder anrühren konnte", berichtet der Landsmann aus heimischer Erinnerung; vielleicht war es nicht ganz so lange, als es ihm später schien. Dann

1) Nach Velazquez (Justi I p. 289) war dies „die Erwürgung der Erstgeburt".



versuchte er ein Madonnenbildchen mit dem Jesusknaben, der den kleinen Johannes segnet, zu malen und stiftete es den Kapuzinern von Crocicchia, zwei Miglien von Urbino, wo er damals auf dem Lande Erholung suchte. Die Mönche nahmen es später mit in die Stadt, als sie dorthin umzogen.

Und dann folgt ein Meisterwerk, das wir als vollen Aufschwung ansehen würden, ein bestelltes Altarbild für die Kirche S. Francesco, die sogenannte

Madonna di S. Simone,

die sich heute in der Galerie von Urbino befindet.[1]) Wenige Figuren sind hier gegeben, diese jedoch in größtem Maßstab, so daß die Absicht auf monumentale Wirkung im Kirchenraum und malerische Breite des Vortrags ohne weiteres einleuchtet. Dieser Zuschnitt lag in der Gewohnheit der dekorativen Wandmalerei, die er zuletzt in Rom geläufig ausgeübt hat, und damit verbindet sich die leichte Farbengebung, die zwischen Stuckornament auf dem Simswerk und an gewölbten Deckenfeldern so heiter und befreiend wirken mag. Solcher Malweise widerstrebt aber die Gedrücktheit dunkler Säle, wie die Aufhängung der Bilder im Schloß von Urbino. Versetzen wir dies Opfer seiner Rettung also in Gedanken zurück auf seinen Platz, über einem Altar in der Kirche, so finden wir den Eintritt in die Anschauung, wie der Künstler sie gewollt hat, ganz bequem. Während beim hl. Sebastian im Dom das Knabenporträt an der ruhigsten Stelle des Ganzen, zwischen Rahmen und Podium des Praetors eingeschaltet war, gegenüber jedoch die herausdrängende Gestalt des Bogenschützen das Auge des ankommenden Beschauers zuerst gefangen nahm, liegt hier die Vermittlung mit der Wirklichkeit draußen an derselben Seite wie die Figur des Schutzheiligen, unter den sich die frommen Stifter gestellt haben. Bildnisköpfe eines Ehepaares gucken hier unten rechts herein. Der Mann in überzeugender Leibhaftigkeit und individueller Form voran, die Frau hinterdrein zurückweichend, etwas mattherziger gefaßt, als ob sie nicht selber mehr im Leben Modell gestanden hätte, sondern nach ungenügender Vorlage oder aus der Erinnerung hinzugemalt wäre.

Der Apostel darüber gewinnt erst volle Unbefangenheit: auf seine Säge gestützt, als wäre sein täglich Werkzeug und nicht

1) Mißglückte Abbildung in L'arte IV. (1901) p. 387 zu Eg. Calzini.



sein Todbringer gemeint, beugt er ein Knie; das linke Bein ist vorgesetzt, in sicherem Auftreten, wo er sich zu Hause fühlt; der rechte Arm wird abwärts gestreckt, so daß die Hand beinah über dem Knie zu liegen kommt, weil es gilt die Nachfolgenden einzuführen, die solchem Anwalt beruhigt vertrauen mögen. Auf einer Treppenstufe sitzt Madonna, das Kind auf ihrem rechten Knie, in der linken ihr Gebetbuch, in dem der Kleine blättert, als seien bunte Bildchen darin; so schauen sie mitsammen hinein, während sein anderes Händchen noch eine Rose hält. Dort zur Linken kniet Simons Bruder, Judas Thaddeus, indem er mit beiden Händen seine Hellebarde umfaßt, deren Spitze sich vorn in den Boden gräbt. Auch sie wird gehandhabt, als wäre sie sein steter Begleiter, sein Wehr und Waffen, und nicht seines Leidens Werkzeug nur, so daß wir ihn für einen Krieger nehmen, wie seinen Bruder für Joseph, den Zimmermann. Bei solchem Hinpflanzen der kopfüber gespießten Stange und der Wendung gegen die Mitte zu wird der ganze Unterkörper von hinten gesehen und die obere Hälfte dagegen in Dreiviertelprofil. Der Kopf blickt begeistert aus dem Bilde heraus und zieht den Betrachter durch die Kraft dieses Ausdrucks unwiderstehlich hinan. — Über dem Haupt Mariens schwebt ein nackter Engelknabe schräg hernieder und hält einen Blumenkranz über ihrem Scheitel. Ein Baum beschattet den Eingang der Wohnung. Um einen kräftigen Ast ist ein Tuch geschlungen, das so einen Baldachin abgibt, wenn die Laube nicht mehr von Blättern bedacht wird. Neben dem Hause rechts eröffnet sich der Ausblick in die Landschaft mit bewaldeten Höhen und einem Wasserlauf oder dem Seeufer gar, im Dunst verschwimmend, gleichwie man von Hügeln dicht neben Urbino zur Adria hinunterschaut. Links zwischen den Pfosten durch wird deutliche Herbstfarbe der Vegetation sichtbar, und ein vereinzeltes Bäumchen zur Seite steht in braunem Laube gegen den Himmel. — Deshalb ist das wehende Tuch in den Zweigen scharlachrot auf der untern Seite, während es nach oben grünlich schillert. Kräftige Gewandfarben heben Maria hervor. Ein karminrotes Kleid mit gelbem Ärmel darunter, ein dunkelblauer, jetzt etwas ins Grün fallender Mantel, unter dem Kinde hingebreitet und über ihr linkes Bein gesunken, dient auch, am Hinterkopf in die Höhe genommen, als Folie für Haar und Antlitz. An der Brust

guckt ein weißes Hemd hervor, schleierartig zart, und noch ein weißes Tüchlein fällt über den Arm. Judas Thaddeus gleicht auch in der Tracht einem Hellebardenträger von Beruf: er hat karminrote knappe Beinkleider, graulila Jacke mit geschlitztem kurzem Ärmel über weißem Hemd und gelbrötlichen Mantel. Simon trägt dagegen einen braungelben Rock und einen Mantel von karminrötlichem Grau mit heller Innenseite, die hier und da zum Vorschein kommt. Sein grauer Bart und die gebräunte Karnation charakterisieren ihn als den älteren Bruder, seine würdige Haltung den gesetzteren Bürger, während der andere ganz wie ein mutiger Held daherfährt, ein rüstiger Wanderer, soeben am Ziel seiner Sehnsucht angekommen, wie er dankbare Erregung und jugendliche Begeisterung atmet.

Er läßt auch am deutlichsten das Vorbild erkennen, das hier unabweislich hereinwirkt: Correggios heiliger Georg und der schwungvoll herumgewendete Täufer haben sich zu einer neuen Einheit verbunden. Aber diese ist im Grunde ihres Wesens auch von ganz verschiedener Natur. Kein Zweifel, Federigo Barocci hat sich inzwischen zu freiem Besitz angeeignet, was vom Erbe Allegris für ihn verwertbar schien. Das ist die wirklich bedeutsame Tatsache, die für uns in der Madonna di San Simone vollendet vor Augen steht. Die Frage nach dem Wie und Wann er zu dieser Kenntnis gelangt sei, ist schwer zu beantworten, geht aber auch nur den Biographen an, dessen Aufgabe wir nicht verfolgen. Da in der Pittigalerie zu Florenz eine Kopie nach Correggios Madonna mit dem hl. Hieronymus und Magdalena, die sich noch heute in Parma befindet, als Arbeit des Barocci gezeigt wird, so wäre die Bekanntschaft mit der Madonna des hl. Georg, die um 1530—32 für die Kirche S. Pietro Martire zu Modena gemalt war, von dort erst 1649 in die herzogliche Galerie kam, aus der sie 1746 nach Dresden gelangt ist[1]), auch ihrerseits kaum mehr verwunderlich. Bellori weiß jedoch nichts von einem Besuch Baroccis in der Heimat des anerkannten Vorbildes; sonst hätte er sicher nicht verfehlt, darauf hinzuweisen. Er muß sich mit einer andern Erklärung begnügen, die vielleicht sein Gewährsmann in Urbino gehört hatte, vielleicht aber nur Kunstkenner in Rom kolportierten, und er verlegt sie vor den zweiten römischen

1) Katalog der K. Gemäldegalerie zu Dresden von Karl Woermann. Große Ausgabe, 7. Aufl. Dresden 1908. S. 82.



Aufenthalt des Meisters, in die Jahre vor 1560. Ein Maler, der aus Parma zurückkehrte, sei damals nach Urbino gekommen und habe einige Stücken von Kartons, Köpfe und Pastelle von der Hand Correggios mitgebracht. Davon sei Federigo dermaßen ergriffen worden, weil „diese schöne Manier so ganz seinem eigenen Genius entsprach", daß er sich auch daran machte, Pastelle nach der Natur zu zeichnen. Und jene Zeichnungen des Correggio nebst andern von Federigo seien in Rom im Studio des Herrn Francesco Bene, eines urbinatischen Edelmannes zu sehen gewesen. — „Nun aber machte sich Barocci die ausgezeichnete Vortragsweise jenes Meisters zunutze und ward ihm ähnlich in den süßen Mienen seiner Köpfe wie in der weichen Behandlung des Helldunkels (nella sfumazione) und dem Reiz seiner Farbe (soavità del colore)." Das ist dann nur die Vorbereitung für eine Anekdote mit Federigo Zucchero, der die weich vertreibende Malweise Baroccis für Frescodekoration nicht geeignet fand: maniera troppo sfumata, che pareva più tosto ad olio che a fresco; onde preso il pennello andò profilando i dintorni ed accrebbe alquanto più di forza al colore, che solo pareva mancasse alla perfezione dell' opera.

Darnach ergäbe sich für den Biographen die Frage, wie weit die erhaltenen Deckenmalereien im Gartenhaus Pius' IV. am Vatikan den Einfluß Correggios auf den Urbinaten bereits erkennen lassen oder nicht, und dazu wäre ein Vergleich mit der Madonna di San Simone ebenso erforderlich, wie beim heiligen Sebastian der Vergleich mit den erhaltenen Werken eines Taddeo Zuccheri und Battista Franco, bis zurück auf die Richtung des Girolamo Genga, in der Barocci aufgewachsen war. Im Augenblick kommt es uns vielmehr darauf an zu betonen, daß in dem zweiten Kirchenbild für Urbino die Aneignung der Kunst Correggios bereits vollendet vor Augen steht, so daß schon hier von einem äußerlichen Verhältnis zu einer fremden Manier gar nicht mehr die Rede sein kann.[1]) Einmal eingedrungen in die echt malerische Auffassung und Behandlungsweise, kannte Barocci keinen Rückschritt mehr von dieser Bahn, weil er selbst kraft eigener Anlage sie weiter verfolgen mußte. Aber auch das Andere schon ist klar:

1) In die Nähe der Madonna di S. Simone würden wir auch die Madonna mit Joh. Ev. verlegen, die der Monogrammist M. G. 1584 als Werk Barroccis gestochen und Ant^{s}. Carenzanus dem Kardinal Fr. Sforza gewidmet hat. Vgl. Kap. V. zu Aless. Vitali.



wie es Correggios sinnlicher Natur niemals genügt haben würde, in Baroccis Kunst eine Metempsychose zu erleben, ebenso hätte sich die Künstlerseele dieses Urbinaten nie dazu verstanden, ganz und endgültig in die Kunst Correggios aufzugehen. Es sind zweierlei Seelen. Und mit dem Vorbild Allegris und seiner Aneignung nach besten Kräften ist es bei Barocci nicht getan; es wird bei aller Wahlverwandtschaft der Erscheinungsweise von Grund aus umgewandelt. Diesem freien Verfahren und seiner eigenen Ausdrucksnotwendigkeit nachzugehen, liegt uns zunächst ob.

Madonna mit S. Lucia und S. Antonius Abbas

Der Komposition der Madonna di San Simone steht ein anderes Altarbild am nächsten, das sich jetzt im Louvre zu Paris befindet: die Madonna auf Wolken mit der hl. Lucia und S. Antonius Abbas.[1]) Hier hat kein Bildniskopf oder Stifterpaar zu Füßen der Hauptgestalten Aufnahme in den Bildrahmen gefunden. Das am Boden knieende rechte Bein und das nachschleppende Kleid der jugendlichen Heiligen übernehmen also die Aufgabe, in das Bild hineinzuleiten, und die Gesamthaltung ihres Körpers, vorn durch das linke aufgestützte Bein mit Kniebeuge und die begleitende Armbewegung darüber klar aufgebaut, durch die Wendung des Kopfes in verlorenem Profil mit sehnsüchtigem Aufblick und die emporgestreckte Rechte, deren Hand den Siegespreis, die Palme aus der Hand des Christkindes empfangen soll, nach oben vermittelt, gibt so eine völlig organische Lösung. Und ein geflügeltes Mägdlein, das die ausgestochenen Augen der Märtyrin auf einem Teller trägt, mit flatterndem Lockenhaar voll Bewunderung schräg hineinschauend, steht gerade so hinter der lebhaft und elastisch gedrehten Figur, daß ein beruhigender Anschluß an den Rahmen und damit ein Halt für sie gewonnen wird. Der Knabe auf dem Schoß Mariens ist in entsprechender Wendung, mit aufgestütztem Bein und abwärts über dem Knie hin reichendem Arm, ihr zugekehrt, den Palmzweig auch mit der Linken fassend. Die Mutter stützt den freundlichen Kleinen mit sicherer

1) Das Bild wird als „wahrscheinlich aus Fossombrone stammend“, bezeichnet. Bellori gibt jedoch nach dem urbinatischen Gewährsmann bei der Madonna in der Kapuzinerkirche zu Fossombrone an, es seien die Heiligen Joh. Bapt. und Franciscus darauf dargestellt. — Louvre Nr. 1150. H: 2,85. B: 2,20. Musée Napoléon. Landon I pl. 51. Phot. Alinari 23037. Tafel 2.





Federigo Barocci: Madonna mit S. Lucia und S. Antonius Abbas
Paris, Louvre

Hand an der Seite und hat die sorglichen Augen nur auf sein lockiges Köpfchen gerichtet, während zwei nackte Engelein mit wehenden Mänteln und Flügeln an den Schultern, einen Blumenkranz über ihrem Scheitel halten, und oben noch die Taube des heiligen Geistes hereinschwebt. Das ist eine unverkennbare Abwandlung des nämlichen Motivs aus der Madonna di S. Simone, nur symmetrisch ausgestaltet und zu beruhigendem Gleichgewicht entfaltet, weil hier eine freie Luftregion zu füllen war. Ein beruhigendes Gefühl für Gravitation waltet auch in dem tiefen Niederschweben der Himmlischen auf ihrem Wolkensitz, die sich den unten Knieenden soweit nähert, daß ihre Körper sich völlig zu pyramidalem Gesamtaufbau zusammenschließen. Der greise Einsiedel könnte der Gottesmagd bequem die nackten Füße küssen, so nahe strecken sich die Zehen auf die linke Seite hin. Aber der Abt hat sein Glöcklein auf den Boden fallen lassen; sein grunzendes Haustier guckt nur bescheiden herein, wie es sich zu dem feierlichen Ornat seines Herrn nicht anders schickt. Auf den Krummstab gestützt, der an der linken Schulter liegt und mit üppig geschwungener Rankenwindung hoch über seinen Kahlkopf hinausreicht, hat auch er ein Knie gebeugt, hält sein Gebetbuch in der Rechten und liest darin mit den weitsichtigen alten Augen, so versenkt in seine Andacht, daß ihn die Nähe der Gebenedeiten gar nicht überrascht. Im Gegenteil, er waltet nur seines Amtes wie der treue Wächter am Heiligtum, und wirkt in dieser Geschlossenheit so sicher und fest gefügt, fast wie ein Stilleben in seiner Ecke, daß er die begeisterte Sehnsucht der jungen Glaubensheldin und die huldvolle Annäherung der Himmelsbewohner wohltuend beruhigt und das flüchtige Geschehen durch seine feste Gegenwart zum Abschluß bringt. Zwischen beiden Andächtigen blicken wir von der dunkeln Höhe, unter den Wolkenschatten hindurch, auf eine Stadt mit großem Glockenturm hinter Mauern und Torbogen, die drunten in der Ebene liegt, wie von Nebelschleiern und spärlichem Lichtschein umwoben.

Es ist ein dunstiges Braun, das hier lagert, mit ein paar hellgelben Streifen dazwischen; die beschattete Bodenfläche unter der Wolkenmasse festigt die Farbenstruktur in der Mitte, während sich vorn das Graugrün des Erdreichs unter die Gestalten schiebt. Wie aus Bronze gegossen steht der gelbbraune Chormantel

des Abtes, dessen vorgesetztes Knie nur in der Alba hervortritt. Mit silbernen Litzen besetzt und dem schwarzen Antoniuskreuz (T) in der Ecke unten, wird dies Prachtkleid durch das Schwarzbraun des Schweinskopfes, wie durch Glocke und Buch, auf dessen Blättern die schwarzen Buchstaben und roten Initialen sichtbar werden, durch den vollen ergrauten Bart und den flockigen Haarkranz um den ehrwürdigen Schädel noch gehoben. Bis hinauf zum geschnitzten Blattwerk des Krummstabes ist alles hier zu voller Stofflichkeit der wirklichen Erscheinung gesteigert. Sta. Lucia dagegen trägt ein helles lila Gewand, das weit nachschleppt, und einen faltenreichen Mantel von hellem Gelbgrün darüber, der von den Schultern lang über den zurückgestreckten Fuß hinunterfällt, auf dem erhobenen Arm seine dunkle Innenseite zurückschlagen läßt, während die vorgestreckte Hand aus leuchtendem Battist hervorkommt. Orangefarbenes Leibchen mit weißem Hemdrand am Halse des Engels und sein helles Antlitz heben den Hinterkopf und den Nacken der Heiligen hervor. Die Madonna trägt über einem blutroten Rock den tiefblauen ins Grünliche fallenden Mantel, der breit um die Hüften lagert und über die hintere Schulter hinaufreicht. Ein graublauer Schleier umgibt das Haupt, bis an die Ärmel des hellroten Mieders ausgelegt, an das sich links ein silbergrauer Brokatstoff mit Goldstreifen darin als Überfall über dem weißen Puffärmel anschließt. Zartes Linnen umgibt den Leib des Kindes.

Die aufschwebenden Flügelknaben, deren rundliche Körper fast völlig nackt bleiben, erscheinen von der ausflatternden Hülle nur als farbiger Folie begleitet: rechts fast neutrales Braungrün, links ein trübes Orange mit hellerer Außenseite. Die Korrespondion der plastischen Körper und das Gleichgewicht der Schattenmasse als Begleitung ist hier das Hauptabsehen; denn die Himmelsglorie hinter der Madonna geht von hellem Goldgelb in der Mitte durch lichtes Grau zu violettbraunem Dunst an den Rändern, und diese peripherischen Wolkengeschiebe wägen hinten die Körper des vorderen Gruppenbaues auf. Wohlweislich ist der dunkle Mantel der Himmelskönigin und die Wucht ihres Sitzes so lastend durchgeführt, wie die Gewandstoffe der krönenden Engel oben.

In dieser breit aufsteigenden Pyramide der drei Hauptgestalten sind drei Farbenpaare — Rot und Grünblau, Braungelb und Weiß, Hell-Lila und Gelbgrün — zu gleicher Stärke für das Auge

verteilt, und durch äußerst geschickte Anordnung der Stoffe hat der Maler dafür gesorgt, daß jedes zu seinem Rechte komme, ohne doch ein überlautes oder gar verworrenes Farbenkonzert hervorzubringen. Schon die Art, wie die Farbenflächen und deren Intensitätsgrade ausgebreitet oder eingeschränkt werden, hilft dazu mit. Bei der Madonna und Antonius steht das lebhafte Rot und Weiß in geringer Masse gegen große Partien des ruhigen Blaugrün und Gelbbraun, während die beiden Gewandstücke Lucias von beinahe gleicher Fülle und vordringender Helligkeit sind. Dazu kommt die Behandlung des Erdbodens und des Hintergrundes; selbst bei dem Glanze droben wirkt er noch als Dämpfer und beruhigt das mannigfaltige Farbenspiel des Auftritts selber. Stillebenartige Ausführlichkeit waltet links, golddurchwirkte, reichgemusterte Prachtstoffe, vollsaftige Kontraste; einfarbige schlichte Gewebe, helle leichte Farben, milde Verträglichkeit der Nuancen heben sich rechts empor: von Bewegung hier zur Beharrung dort gelangt unser genießendes Auge schon durch das Mittel der Farben allein. Dazu kommt aber die Lichtführung als Drittes zwischen den Körpern hin. Ein heller Schein fällt von links oben nieder, streift die rechte Seite der Mutter und des Kindes, spielt um ihre Füße und den Saum ihres Kleides unten und ergießt sich voll über Lucia. Die Gestalt des Abtes bleibt in einem leisen Halbschatten; nur über die Schläfen, das Buch und den Krummstab gleitet der Schimmer, wie über die großen Flächen des Damastmantels. Über dem Haupt Marias aber webt sich noch eine leuchtende Gloriole zwischen ihr und der Taube, die den Glanz auszustrahlen scheint, und dieser erhellt die Blumen des Kranzes und verklärt die beiden nackten Körper der Engelbuben, so daß sie der Schwere enthoben scheinen, und mehr durch die flatternden Segel ihrer Hülle als durch die kleinen Fittige getragen in der Luft stehen.

Kein Zweifel, auch hier ist ein Fortschritt erreicht, und die Rhythmik der Bewegungen, die dem Beschauer nicht durch die menschlichen Gestalten allein, sondern durch die Farben der Stoffe und durch die Helldunkeldynamik im umgebenden Raum vermittelt wird, — sie ist der Schlüssel zu dem neuen Wollen, das sich in diesem Werk, wieder verwandt und doch weiter entwickelt als in der Madonna di San Simone, im vollen Zuge des Gelingens erkennen läßt.



Schon der nächste Auftrag für Perugia bringt eine Steigerung seiner Mittel und ein neues Ergebnis hervor, dessen geistige Bedeutsamkeit für den Zug der Zeit auch der ausschließliche Verehrer der glücklichen Renaissance ohne weiteres wird erkennen müssen. Es ist die große Kreuzabnahme in der Cappella S. Bernardino des Domes, die 1569 vollendet ward.

Die Kreuzabnahme in Perugia

Auf den kahlen Felsgrund des Kalvarienberges versetzt uns der Anblick. — Hastig bewegte Frauengestalten ziehen das Auge mitten hinein in ihren Schrecken und ihre Sorge um die hingesunkene Mutter Maria. Über die knieende Helferin zur Rechten gleitet es schräg hinan, der gekrümmten Haltung folgend, und wendet sich mit ihrem stützenden Arm, ihrem ängstlich herübergeneigten Kopf dem Haupte der Ohnmächtigen zu, das sanft gebettet dagegen lehnt. Das grausame Schauspiel am Marterpfahl hat ihr ans Herz gerührt: der linke Arm folgt willenlos der eigenen Schwere, so daß die Fingerspitzen auf den Boden stoßen und sich umbiegen. Die Knie sind eingeknickt und nach der andern Seite hinüber gefallen; die Sohlen lösten sich vom Grunde und sind unter den Beinen weggerutscht, sie gucken nackt aus dem Gewande hervor, eine neben der anderen aufgereiht unweit der Hand, nur eben noch an der Grenze des Saumstreifens, vor den scharfen Rändern der Felsplatte geborgen.

Von linksher stürzt sich eine andre Gefährtin wie verzweifelt herüber. Ihre langen weißen Arme strecken die ausgebreiteten Hände bis dicht an den Busen der Schwergetroffenen hin. Der ganze schlanke Körper, der hochragend wie eine Tanne dastand, ist bei der plötzlichen Wahrnehmung des Falles neben ihr zusammengefahren; halb kauernd in schreitender Bewegung beugt sie den Leib tief abwärts über das vorgesetzte Knie und strebt mit der ganzen oberen Hälfte vorwärts, wie zwischen hilfbereitem Zugreifen und zagendem Entsetzen hangend: denn ihre Augen starren auf die verbleichenden Lippen der gebrochenen Dulderin nieder. Noch kündet der emporwehende Mantel, der über ihren Rücken wegflattert, wie umgeschlagene Streifen ihres Gürtels, die Heftigkeit des Rucks, der soeben vollzogen ward. Die Dritte, weiter hinein, kann nur ihre Arme nach beiden Seiten



hinausstrecken, wie sie stehend sich herumgedreht hat und nun mit offenem Munde hinabspäht, ob sich in den Zügen der Hingestreckten noch Atem rege, oder ob auch das Leben schon entflohen sei.

Die beiden seitlich gekehrten Frauenköpfe, in schräger Richtung übereinander, leiten unsern Blick weiter hinauf zu Johannes, der am Fuß des Kreuzes den Zwischenfall nicht mehr bemerkt, weil er emporschauend ganz durch den Vorgang in Anspruch genommen wird, der sich droben vollzieht. In seinen Arm und seine Hand gleiten soeben die nackten Füße des Gekreuzigten nieder; seine emporgreifende Rechte widmet sich sorgsam entgegenkommend der Last des übrigen Körpers, der im nächsten Augenblick am Stamme herabgelassen wird, und sucht die Hand des Meisters zu fassen.

Drei Leitern sind an das Kreuz gestellt. Die eine links leitet den Aufstieg, wie eines Trägers auch unseres Blickes, hinan, während das Licht von dieser Seite oben hereinfällt. Die andre rechts bleibt im Dunkel und läßt im Abstieg einer Figur auch uns wieder abwärts gleiten im schauenden Verfolg des Zusammenhangs. Hinter den erschreckten Frauen, die sich zu Maria kehren, steht ein Jüngling mit nackten Füßen auf einer Sprosse, ganz vom Rücken gesehen. Indem er sein rechtes Knie zwischen die obern Sparren vorschiebt, preßt sich das Schienbein gegen die untere, der Schenkel gegen die obere darüber. Während das andre Bein, zum Strecken bereit, den Gegenhalt aufnimmt, biegt sich der ganze Oberkörper rückwärts nieder; denn seine Rechte greift unter der Hüfte des Toten an, die Linke stützend an den Rücken hinter der Seitenwunde hinauf, d. h. alle Gliedmaßen sind in Tätigkeit, mit seiner jugendlichen Spannkraft die größte Schwere des Leichnams aufzuhalten. Kittel und Mantel flattern im Luftzug der Bergeshöh nach links hinaus, wie die verwehten Locken und eine gelöste Schnur über den Nacken weg. So zurückgebogen wirft der Träger, dessen Antlitz garnicht gezeigt wird, seinen Schlagschatten über den Leib des Herrn, so daß nur Brust und Arme und Haupt in voller Beleuchtung droben hervortreten. An dem Kreuzarm dieser Seite hängt noch die angenagelte Rechte des Toten fest, während die Linke drüben schon herabgefallen ist und der Kopf auf die Schulter nachsinkt. Soeben



schlägt Joseph von Arimathia, hoch oben auf einer hinten angelegten Leiter stehend, mit einem Hammer von der Rückseite her den Nagel heraus. Weicht dieser letzte Halt, dann muß der rechte Arm des Leichnams, der schon schräg herabzieht, auf die vorgestreckte Linke des Jünglings fallen, der deshalb gespannt emporschaut. Darauf wartet auch Nikodemus gegenüber, dessen langbärtiger Kahlkopf sich über den andern Kreuzarm vorstreckt und nach links hinspäht. In schwieriger Haltung harrt er aus, mit der einen Hand das Holz umklammernd, mit der rechten Achsel über die Querstange gelehnt, und herabgreifend bis auf die Leiter, wo seine Hand dem sinkenden Haupte des Meisters zur weichen Unterlage wird und sein Mantel über dem aufgestützten Bein dem Scheitel des Toden einen Widerhalt gewährt. Auf dieser dunkeln Seite rechts steigt ein andrer Jüngling, der den linken Arm der Leiche herabgelassen hat, die letzten Sprossen hinunter und trägt in der Hand die Dornenkrone, über dem Arm die Zange mit sich fort. Er blickt behutsam abwärts, so daß sein Gesicht verborgen bleibt, und daß seine Körperformen, nur von Streiflichtern getroffen, auf eine letzte Gestalt hinüberleiten, die noch zur Seite steht. Dies ist der heilige Bernhardin, der als geistiger Zeuge des ergreifenden Vorgangs aufgenommen ward und hinter dem eifrigen Lieblingsjünger emporschauen darf zum Opfer der Erlösung. In gesammelter Andacht wird er zum Träger der rein schauenden Teilnahme und vermittelt abschließende Beruhigung für alle, während sein schräg abwärts gestreckter Arm mit der geöffneten Hand in den Linienzug der unteren Gruppe hineinreicht, um unser schweifendes Auge noch einmal zu dem sinkenden Haupt der Mutter zu leiten, wie wir mit seinem Aufblick das des Sohnes suchen. Mit dem vorgeneigten Scheitel Jesu, den hängenden Armen, folgen wir dem Zuge der Last, schweben über den jugendlich schönen Körper, über die sinkenden Knie und die starren Füße in den Arm des nächsten Freundes und gleiten hernieder in den Kreis der sorgenden Frauen, die den Vordergrund mit klagenden Gebärden erfüllen. So werden wir inne, daß sie beide zusammengehören, und daß die Gestalten allesamt nur so wunderbar ineinandergreifen, um diesen Zusammenhang zwischen dem Toten da oben und dem zuckenden Herzen hier unten in lebendiger Bewegung zu vermitteln.



Wie Wogen daherrollend sich überstürzen und Wellenkämme sich brechen, so wallt es unten zuhauf um den willenlos hingestreckten Körper in der Mitte, der sich halb emporhebt, wie vom Schwall der Flut getragen. Und darüber baut sich das Gerüst zum Gipfel; von steigenden Männergestalten umgeben sinkt der Held, auch ein willenloser Körper, aber in edler Jugendkraft gefällt, — sinkt und bleibt doch in der Schwebe dort oben hangen, wie mitten in geschäftiger Umringung ruhig verklärt, die schwere Last hinaufgenommen zur Höhe.

Das ist ein vollendetes Beispiel reinsten Barockstils in der Komposition, das sich Michelangelos Jüngstem Gericht und Rafaels Transfiguration anreiht, in dem geschlossenen Zuge der Passionsbilder eine neue Leistung. Vergleichen wir es ernstlich mit dem nachgelassenen Vermächtnis Rafaels, so erkennen wir dumpfe Befangenheit und unruhige Gegenbewegung auch hier im unteren Teil, den Sieger über den Tod in befriedeter Schönheit darüber, selbst als Opfer des Leidens noch verherrlicht durch die Seinen. Aber kein doppelter Schauplatz, keine Trennung zweier Hälften wie unvereinbarer Welten, von denen bei der Verklärung auf Tabor und dem vergeblichen Heilungsversuch am besessenen Knaben gesprochen wird, sondern Einheit des Aufbaues und durchhin plastische Motive der Menschengestalten, Körperbewegung das gemeinsame Medium. So ergibt sich eine geschlossene Figurenkomposition, die übersichtlicher bleibt und einheitlicher wirkt, als Michelangelos Wandgemälde über dem Altar der Sistina. Kommt durch die Machtgeberde des Weltenrichters dort die Scheidung zwischen unten und oben fühlbar genug zustande, so vollzieht sich in den Figurenmassen und Einzelkörpern der Luftregion doch nur eine langsame Bewegung der aufwärts Strebenden und abwärts Sinkenden, weil das Gesichtsfeld zu groß ist und weil die Durchführung aller Teile, gleichmäßig genau, das Transitorische zur Permanenz bringt und den flüchtigen Schein des Geschehens abgestreift hat. Hier, bei der Kreuzabnahme liegen die Bedingungen des Sehens günstiger, trotz dem ausgesprochenen Oben und Unten, und menschliche Gestalten, einzelne nur, nicht Knäuel und Massen zusammengeballter Körper, bieten unseren Blicken überall Anhalt in verständlicher Bewegung, auch in ungewohnten Stellungen noch die Möglichkeit des Einfühlens mit dem eigenen Körperempfinden des

Betrachters. Eben damit rühren wir erst an die Haupteigenschaft dieser neuen Kompositionseinheit: sie besteht nicht sowohl in dem plastischen Aufbau mit Hilfe lauter organischer Körper und ein paar menschlich vertrauter Werkzeuge, d. h. in der bildnerischen Leistung, die wir ausdrücklich anerkannt haben, sondern vielmehr in dem rhythmischen Zuge der Körperbewegungen und Ausdrucksbewegungen, in dem durchgehenden Zuge des Vortrages, dessen großartiges Gewoge und feierliche Getragenheit uns mit emporheben, wie Klangwellen einer Kirchenmusik mit den mächtigen Akkorden des führenden Orgeltons dazwischen. Die plastischen Gestaltungswerte aller Körper, wie die Hochrenaissance sie gepflegt hat, sind hier in mimische Ausdrucksweise aufgelöst, die der neue Stil bevorzugt. Und mehr noch als bei dem Bildner Michelangelo, der seine Reliefanschauung malt, und wesentlich als Zeichner seinen Pinsel führt, ist hier die Umwandlung im Sinne des echten Malers vollzogen, der in voller Raumtiefe seines Schauplatzes vorstellt, und Helldunkel und Farbenharmonie als unzertrennliche Bundesgenossen seiner Gesamtschöpfung mit heraufführt.

Federigo Barocci hat die strenge Schulung im Sinne des Zeichners Michelangelo nicht verleugnet, und doch die malerische Freiheit Correggios, den Zauber des Helldunkels und die farbenreiche Palette hinzu erobert, um auf der Grundlage organischer Körperbildung und optischer Raumvertiefung im Bilde nun die Farbenkunst zu entfalten, die das Ganze im Flächenschein zusammenhält und als sichtbares Ereignis vor unseren Augen in Fluß bringt. Und hier ist Correggios Farbenschmelz ebensowenig wie Tizians vollsaftige Stofflichkeit hereingenommen, die der Meister von Urbino genugsam kannte und stellenweis auch unverkennbar anklingen läßt; sondern es ist im Bunde mit Gestaltenmodellierung und Helldunkelklärung ein neues koloristisches Verfahren erwachsen, das sich weder von dem einen noch von dem andern glänzenden Vorbild verleiten läßt, weil es ein Drittes will, das darüber hinausliegt. In welcher Richtung diese Transposition seiner Farbenwelt zu suchen ist, ergibt sich aus der Umwertung alles Körperlichen aus dem Plastischen ins Mimische von selbst. Andrerseits schließt das unverbrüchliche Bündnis mit der folgerichtigen Helldunkelverteilung im Raume die Bevorzugung der Farbenschönheit und die unabhängige Ausbreitung sinnlich reizender Farbflächen von



vornherein aus. Beide verschmelzen hier zu einer Einheit, die dem bewegteren Rhythmus des äußeren wie des inneren Geschehens besser entspricht, den Barocci mit seinem Gemälde durch das Auge in die Seelen seiner Gemeinde übermitteln will. Ethische Regungen, Gemütsaffekte, geistige Tätigkeit spielen so wesentlich dabei mit, daß sich die Notwendigkeit chromatischer Vermittlungen als sinnliche Vehikel dieser Kunst ergeben, die der Maler selbst mit Musik und mit Zusammenstimmung verschiedener Instrumente verglichen hat.

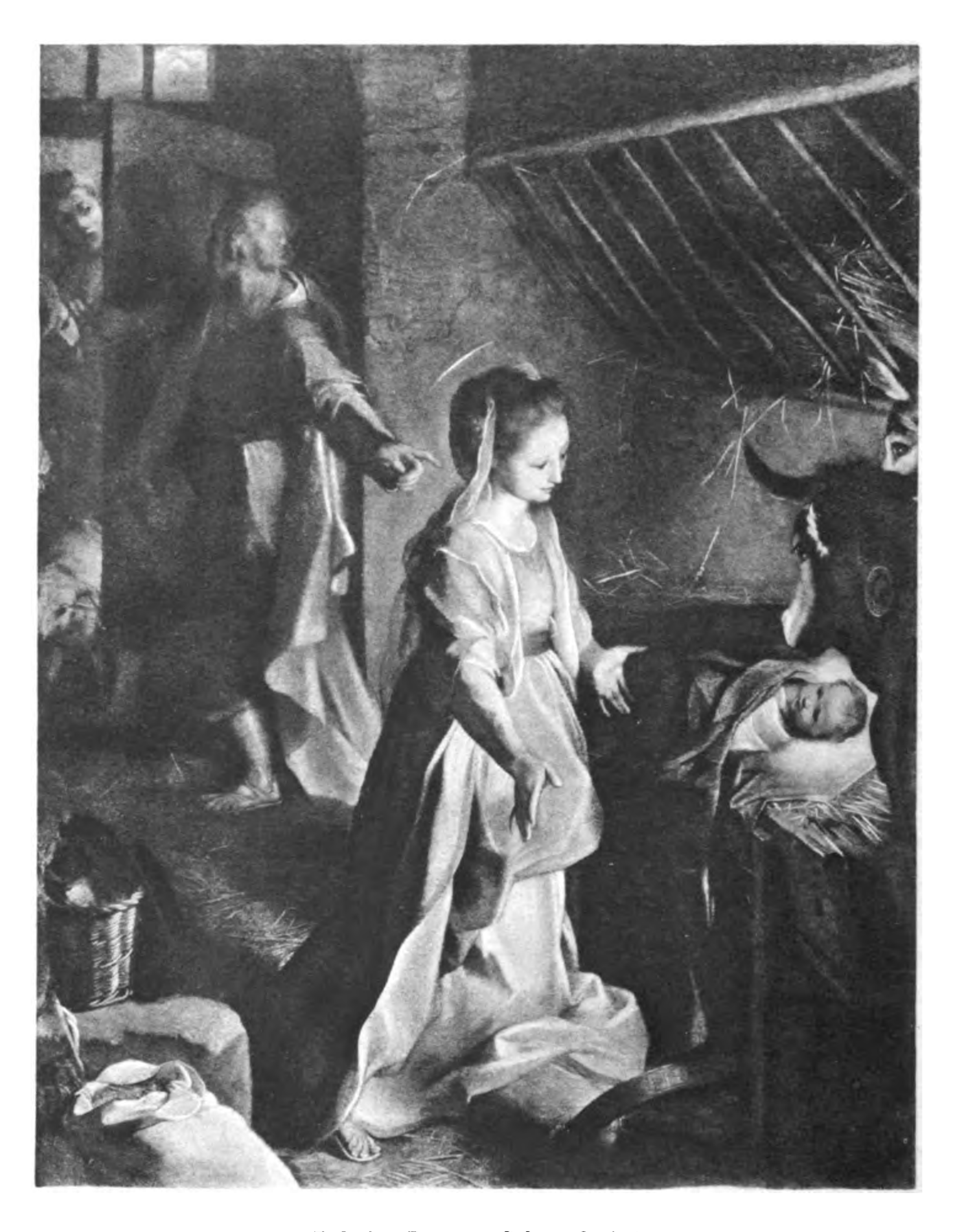
Unsere Sprache mit ihren landläufigen Farbenbezeichnungen gestattet nur ein summarisches Protokoll über den Befund aufzunehmen, das nicht mehr als die rohe Unterlage wiedergibt. Die Stimmführung kann nur angesichts einer guten Photographie einigermaßen nachverfolgt werden. Der Versuch, auf Grund solcher Angaben weiter zu gelangen, ist unerläßlich.[1])

Rechts unten hebt sich der goldgelbe Mantel der knieenden Stütze hervor, um die Füße neben dem grauen Gestein durch die ausgeschlagene rote Innenseite bereichert. Maria liegt auf ihrem blauen Mantel, der über den Kopf gezogen war, ihr violgraues Kleid fällt in sanft rötlichen Schimmer. Das junge, von links sich überbeugende Weib hat zitrongelbes Unterkleid um die Beine, hellbläulichgraues Oberkleid um den Leib; nur hinter dem Kopf bleibt ein Stück der goldgelben Außenseite des Mantels sichtbar, während am Rücken entlang die rote Innenfläche breit hinausflattert. Bei der stehenden Gefährtin mit ausgebreiteten Armen erscheint über dem gelben Kleide ein Mantel, dessen Grau in Blau und Rot schillert, wie dies bei Rafaelschülern, bei Giulio Romano mit einer gewissen Vorliebe, zu finden ist, so daß die Herleitung dieser Palette aus verschiedenen Quellen vermerkt werden muß. Tizianischen Tönen nähert sich dagegen Johannes in kirschrotem Rock und orangerötlichem Mantel mit hellblondem Haar und nordisch heller jugendfrischer Gesichtsfarbe. Gegenüber schillert weiter oben der wehende Mantel des Trägers auf der Leiter in Gelbgrün und Rot. Oben am Kreuzarm auf dieser Seite wird der schar-

1) Jede stark verkleinerte Abbildung beeinträchtigt die Wirkung so empfindlich, daß wir lieber darauf verzichten, eine solche beizugeben. Francesco Villamena hat die Kreuzabnahme in Großfolio gestochen 1606. — Phot. Alinari No. 5508, auch in großem Format.

lachrote Mantel des Joseph von Arimathia sichtbar, auf der anderen Seite der grüne Ärmel mit gelbem Aufschlag bei Nikodemus und der flatternde Zipfel seines Mantels in Karminrot, während das vorgedrängte Knie unter Christus mit einem Violettgrau bedeckt ist, das ins Gelbliche schillert. So gelangen wir über die gebräunten Arme des Trägers der Dornenkrone, seinen hellen Kittel und die braune Leiter zu der gelbgrauen Kutte des heiligen Bernhardin, die sich der Holzfarbe des Gerüstwerks und den Felsplatten des Kalvarienberges ruhig anschließt. Oben überwiegt, wie alle hilfreichen Gestalten, der nackte Körper des Gekreuzigten durch die helle Karnation und die wohlabgewogene Entfaltung des organischen Gewächses, die den Gesinnungsgenossen Rafaels erkennen läßt. Meisterhaft verteilt sich die Beleuchtung, von links oben hereinfallend, und hebt die starken Schultern des Trägers hervor, während sie einent mitleren Streifen des Christuskörpers in Schatten legt. Die angespannten muskelstarken Beine des Jünglings treten hell heraus neben den gelösten Gliedern des Toten, die nach der andern Seite herniedergleiten. Ströme des Lichtes, wenn auch immer gedämpft durch die Stunde der Arbeit, erhellen die verzweifelten Gebärden der Klageweiber drunten und die bleichen Züge Marias, die wie ein zartes gebrechliches Gefäß am Boden liegt, während die hochgewachsene Gestalt ihrer Helferin ein schwellendes Kissen darbietet, und der beleuchtete Arm des Klosterbruders, mit der pathetisch gespreizten Hand an dem untern, dem schräg zurückgebogenen Kopf an dem anderen Ende, mächtig abschließend die Ausdrucksbewegung durchhält, die beide Hauptpersonen zusammengreift. Lichtdurchflossene Streifen durchziehen die Nebelwolken des Himmels, die niederschauernd in den Schatten der Landschaft versinken. Überall der farbige Helldunkelrhythmus, der sich mit dem Auf und Ab organischer Geschöpfe gleich uns verbindet, und dem Betrachter entgegenwallt. Und eben dieser Dynamik der optischen Eindrücke und motorischen Anklänge der eigenen Körperempfindung gelingt es, diese Abnahme des Toten vom Kreuz in eine Erhebung und Erhöhung des Helden über die angstvolle Gruppe zu seinen Füßen umzuwandeln, so daß der verklärte Leib vor unsern Blicken, obwohl getragen, aufsteigt und, gleichwie von Erzengeln und Propheten umgeben, zu schweben scheint, — in der Transfiguration zum Leben dort oben.





Federigo Barocci: Geburt Christi
Madrid, Prado

II.

Drei Jahre hielt sich Barocci in Perugia bei der Ausführung des großen Altarbildes auf, in dem alle dargestellten Figuren notwendig in die Handlung eingreifen. Und als er dann heimgekehrt war, erzählt Bellori seinem urbinatischen Gewährsmann nach, schickte er dem Herrn Simonetto Anastagi wegen der Freundschaft, die er mit ihm geschlossen, als Geschenk eine „Geburt Christi" von seiner Hand, ungefähr vier Fuß hoch. Diese Nachricht ist neuerdings merkwürdigerweise einer Verwechslung unterlegen, indem man statt der „Natività" die „Flucht nach Ägypten" gesetzt hat[1]), von der hier gar nicht die Rede ist.

Die Geburt Christi

Madrid, Prado

Das Geschenk an den Gastfreund in Perugia verbindet sich dem Gegenstande nach vielmehr mit einem Gemälde, das Federigo Barocci damals für Francesco Maria della Rovere geschaffen hat. Dieser schickte zwei Werke des heimischen Künstlers nach Spanien, wo er 1566—68 am königlichen Hof verweilt hatte: ein „Presepio" an die Königin von Spanien für ihre Kapelle, zusammen mit einem „sterbenden Erlöser am Kreuz". Beide befinden sich noch heute als einzige Vertreter Baroccis im Museo del Prado zu Madrid.[2]) Von dem Presepe gibt es eine Wiederholung in der Ambrosiana in Mailand; doch nennt Lanzi außerdem noch zwei andere aus eigener Anschauung, das eine Exemplar in vornehmem Hause zu Cortona, das andre in Casa Bolognetti zu Rom. Eins von diesen wird wohl das nach Perugia an Simone Anastagi geschenkte sein; denn die Darstellung läßt sich ebensogut als Natività, wie als Presepio bezeichnen: „wie die Jungfrau das Kind anbetet, das auf der Krippe gebettet liegt, während Joseph die Tür des Stalles etwas öffnet, so daß die Hirten verwundert nach dem Lichte spähen."

---

1) Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler II. Leipzig 1908. (W. Friedländer.)

2) No. 17. El Nacimento de Jesus. H. 1,34. B. 1,05. No. 18. Jesu cristo crucificado. — Figura de tamaño mayor que el natural. — R. capilla. H. 3,74; B. 2,46. — Das erstere phot. v. Braun 17. Hanfstaengl. No. 7. Vgl. Tafel 2.

In der Mitte vorn kniet auf dem Estrich des Stalles die junge Mutter mit ausgebreiteten Armen vor dem Kinde, das rechts an der Wand unter der Futterraufe eingewickelt liegt. Das wunderbare Licht, das von dem Linnen ausgeht, beleuchtet die beiden am Rande rechts hereinguckenden Häupter Vieh, des Rindes und des Esels Schnauze ebenso, wie die ganze Vorderseite der Jungfrau, den Sack am Boden, einen Steinblock nebst Hut und Brodkorb zur Seite links, und endlich die Rückseite des alten Joseph, der hinten die Tür öffnet, während draußen der Mond scheint und die Gesichter zweier Hirten wie einen vordringlichen Widder erkennen läßt, die nur hineinlugen aber nicht näher treten dürfen. Allzu streng darf es mit der märchenhaften Beleuchtung durch das Wunderkind nicht genommen werden; denn dieses erscheint keineswegs als der selbstleuchtende Körper, und der Schein auf der Mutter fällt vielmehr von oben über Stirn und Busen hernieder als aus dem Eckchen der Krippe hervor. Aber es ist eine liebenswürdige einfache Darstellung von so duftigem Farbenreiz, daß die Wirklichkeitsrechnung garnicht aufkommen kann. Wir fragen auch kaum nach der Tracht, den Sandalen und dem nachschleppenden Mantel des Pflegevaters, der den warmen Stall nicht weiter aufmachen will, als zur Befriedigung der frommen Neugier unbedingt erfordert wird, also den linken Arm eifrig deutend rückwärts streckt, aber den Fuß gegen die Pforte stellt, die Zudringlichen auszusperren. Diese Weihnachtspoesie für fürstliche Beschauer mag uns als liebliches Erholungsstück neben den ernsten Tragödien vollauf erquicken, wie sie neben einem Kreuzestod des Erlösers für die Königin von Spanien bestimmt war, wo Francesco Maria von Urbino das unheimliche Ende des Don Carlos miterlebt hatte, das er in seinem eigenen Lebensabriß erwähnt, ohne in das Geheimnis einzudringen.

Der Auftrag für dies Geschenk wird demnach an Barocci ergangen sein, sobald er von Perugia zurückgekehrt war. Die Entstehungszeit fällt also mit der Freundschaftsgabe für Anastagi zusammen, auf 1570. Eine

„Ruhe auf der Flucht nach Ägypten“

hatte der Maler dagegen schon für den Vater des Francesco Maria, Herzog Guidobaldo II. von Urbino geliefert, wie sein Lands-



mann an Bellori berichtet, und zwar ein kleines Bild zum Zimmerschmuck (quadretto da camera), das dieser als Geschenk an die Herzogin von Ferrara schickte. Bereits auf dem Wege des Prinzen nach Spanien, Ende 1565, war ein Besuch am dortigen Hofe vorgesehen und absichtlich ausgedehnt worden. Nach der Rückkehr machte Guidobaldo mit dem Plane Ernst, seinen Sohn mit der beträchtlich älteren Lucrezia d'Este zu verheiraten, der Tochter Ercoles II. und der Renate von Frankreich. Und so geschah es wirklich zum Unheil beider und des Landes Urbino 1571: die Ehe blieb kinderlos. — In Ferrara gibt es kein Werk von Barocci mehr. Der Kardinal Aldobrandini, den Isabella d'Este zu ihrem Universalerben eingesetzt hatte, wird es 1598 mit nach Rom entführt haben wie die beiden berühmten Tizians.[1]) Nur das kleine Bildchen in Dresden, das jetzt „Hagar und Ismael" genannt wird[2]), im Inventar von 1754 aber noch als „Maria mit dem Knaben auf der Flucht" angesehen wurde, wie es auf den Radierungen darnach auch immer bezeichnet ist, könnte sonst dafür in Frage kommen; je früher wir die Arbeit Baroccis für Guidobaldo II (1538—74) ansetzen, desto besser scheint es. Der Kopf der sogenannten Hagar ist freilich nicht „Correggios Zingarella im Museum zu Neapel entlehnt"; aber die Anklänge an eine ähnliche Vorlage sind deutlich genug zu spüren, und die Kopfbedeckung der Mutter, die ihren Knaben aus einem Schälchen trinken läßt, ist auch bei Barocci so volkstümlich für die Reise, für die Nacht gewählt, daß man sie zigeunerhaft nennen könnte, wenn man so etwas nicht aus eigener Umgebung kennt. Zur Seite liegt der Strohhut, den wir soeben schon im Stall von Bethlehem gefunden haben. Und die „Engelsglorie", in schwarzen Wolken links oben, hat doch wohl mit Hagar und Ismael nichts zu schaffen, sondern kümmert sich nur um das Christuskind und die geängstigte Gottesmagd.

Indessen die bedenklichste Schwierigkeit dieser Bestimmung und Einordnung des Dresdener Bildchens liegt neben dem Unterschied der Darstellungsweise, die es von anderen Kompositionen

1) Im Besitz der Aldobrandini in Rom weiß es noch ZANI, Enciclop. metod. VI, 2.

2) Katalog der Königlichen Gemäldegalerie Dresden von KARL WOERMANN, 7. Auflage, Dresden 1908. Nr. 107 p. 67. Leinwand, H. 0,38½, B. 0,28. Das entspräche wohl der Angabe „quadretto da camera". Phot. Bruckmann, Tamme, Phot. Ges.



des nämlichen Themas von Barocci trennt, vielmehr in der Farbenbehandlung, die erst der Spätzeit angehört, in diesem Jahrzehnt 1569—79 jedoch garnicht möglich wäre.

Hören wir andrerseits den Berichterstatter bei Bellori genau, so wäre es nicht undenkbar, daß die Beschreibung des Bildes, das nach Ferrara ging, durch die der spätern Redaktionen ersetzt worden sei, die noch im Umkreis der Urbinaten blieben und den Angehörigen der Künstlerfamilie bekannt waren, als Pompilio Bruni seine Nachrichten sammelte. „Degli altri, che egli in varj tempi fece e perfezionò, ora annoteremo alcuni" beginnt dieser Abschnitt, dann kommt das quadretto, das nach Ferrara ging, und es heißt weiter: „e perchè l'invenzione piacque, ne replicò alcuna altra, (d. h. andre Erfindung über dasselbe Thema), ed una ne dipinse a guazzo grande al naturale, che dal Conte Antonio Brancaleoni fù mandata alla Pieve del Piobbio, suo castello". Dies ist ein Zeuge vom herzoglichen Hof in Urbino, dessen Familie fortbestand. Und darnach nehmen wir die Inhaltsangabe: „die Jungfrau ruht sich von der Ägypten-Reise aus; sie schöpft mit einer Schale Wasser aus einem Bächlein, das da hervorsprudelt; S. Joseph biegt einen Zweig mit Äpfeln nieder und reicht davon dem Jesusknaben, der lachend die Hand darnach ausstreckt". Dies dürfen wir wieder nicht ganz wörtlich nehmen, wenn wir die Beschreibung bei Lanzi damit verbinden wollen, die nach dem Augenschein vor einem bestimmten Exemplar gegeben wird. Auch er spricht von „certe sue sacre famiglie, che variava mirabilmente! Vi ho veduto S. Giuseppe... nel Riposo di Egitto, che dalla sagrestia de' Gesuiti di Perugia fu trasferito nelle camere del Papa, in atto di corre alcune ciliege pel fanciullo Gesù; quadro che par fatto ad emulazione del Correggio." Dies ist das Prachtstück, das als „Hl. Familie" im Quirinal aufgeführt, bei dessen Räumung irgendwo im Vatikan untergebracht ward, bis es ein Kardinal aus dem Magazin in seine Zimmer bringen ließ. Es ist soeben wieder in der Pinakothek des Vatikans aufgestellt und seit der Neueröffnung allgemein bewundert worden, stellt aber eigentlich wie Correggios Madonna della scodella, bei dem Alter des Knaben, die Rast auf der Heimkehr aus Ägypten dar. Es ist wohl die vergrößerte Wiederholung bei Brancaleone, auf die sich das Entstehungsjahr 1573 bezieht, das schon dadurch wahrscheinlich

wird, daß Cornelius Cort seinen Stich danach bereits 1575 vollendet hat.[1])

Links steht ein Kirschbaum, an dessen Stamm der grauköpfige Joseph dicht herangetreten ist und sich nun zurückwendet, indem er einen abgebrochenen Zweig hinter Marias Schulter herum dem Jesusknaben hinüberreicht, der rechts im Hemdchen auf einem Kissen am Boden sitzt und lächelnd zugreift. Vor Joseph aber sitzt Maria bequem an einer Quelle gelagert, bei der ein Sack mit Brot, ein kleines Fäßchen und ihr Strohhut abgelegt sind. Sie schöpft mit der Rechten Wasser in einem Schälchen, während ihre Blicke zu dem vergnügten Kinde schweifen. Weiter hinten an einem andern Baum zur Rechten ist der Esel angebunden, der zur Hälfte ins Bild hineingenommen, den Kopf begehrlich nach dem Laube herumdreht, das vor seiner Schnauze vorbeigeht. Er weist uns die Richtung in die Landschaft hinaus, die heiter und sonnig hereinschaut, als sei das sichere Ziel der Wanderung glücklich erreicht.

Das Ganze ist in hellem, aber sehr farbenfrischem Ton behandelt. Joseph hebt sich mit rotem Mantel und orangegelbem Rock gegen den silbergrauen Stamm des Baumes ab, in dessen grünem Laub die roten Kirschen schimmern. Rechts gehen die übrigen Büsche am Weg in gelbbraune Töne über. Maria trägt ein hellrosa Kleid mit gelbem Besatz am Halse, Oberärmel und durchgewebten Streifen des enganschließenden Teils darunter; ein weißes Tuch liegt auf ihrem Schoß ausgebreitet; der grünblaue Mantel hängt über die eine Schulter herab und legt in der Nähe des linken Fußes seine gelbe Unterseite aus. Dasselbe lichte Gelb erscheint im Strohhut links und dunkler rechts am Kissen des Kindes, dessen blondes Lockenköpfchen wieder die höchste Helligkeit und Rosenfrische gegen den dunkeln Grund und das Grau-

1) Vgl. die Abhandlung vom Kanonikus Dav. Farabulini, Sopra una sacra famiglia di Federico Barocci nell' Esposizione Romana, Roma 1870, wo ein damals zu Rom im Besitz des Herrn Paolo Desideri vorhandenes Exemplar behandelt wird, das auf Kupfer gemalt, in Format (38 × 28 cm) und allen Einzelheiten mit dem Stich des Corn. Cort übereinstimmt, von dem es auch eine Kopie von 1576 nach der Gegenseite gibt. Alles, was da über diese unzweifelhafte Vorlage des Stiches von Cort gesagt wird, erweckt jedoch den Zweifel, ob das nicht bereits eine Kopie von der Hand eines Niederländers sei, vielleicht des Cort selber oder eines nahestehenden Landsmannes.



tier setzt. Sonst umgibt schattige Kühle die ganze heilige Familie an ihrem Ruheplätzchen am Waldrand, während hinten die Landschaft in warmem Sonnenduft daliegt.[1])

Wenn Lanzi meint, dieses heitere Idyll von Baroccis Hand scheine im Wetteifer mit Correggio gemalt, so will er damit seiner eigenen Bewunderung für die malerischen Reize den Ausdruck verleihen, der seinem Geschmack entspricht, nicht aber den plumpen Hinweis auf die Abhängigkeit von diesem Vorbild geben, den moderne Gelehrsamkeit darin gefunden hat: „Nachahmung der Madonna della Scodella des Correggio" lautet das Urteil dieser Afterweisen. Wer das hinschreibt und drucken läßt, der sollte sich zuvor einmal beide Darstellungen nebeneinander halten, sich fragen, weshalb Barocci die Gestalt des Joseph so anders eingeordnet und die Rolle des Knaben so leicht und doch so entscheidend verwandelt hat. Gewiß, im Wetteifer mit Correggio, wie der feine Kenner hinwarf, — aber auf eigene Weise, sich selber treu. „Tuttavia non fu questa la maniera che sposò per sua", sagt er an anderer Stelle: „ma una imitazione più libera di quel grand' esemplare!" Variationen über ein Thema von Correggio, könnte man schon eher sagen, und dazu gehört diese ganze Reihe von heiligen Familien, deren dritte Version uns in der fortschreitenden Entwicklung eines Jahrzehntes nun weiter führen soll.

Hierher gehört jedoch zuvor noch das

Bildnis des Francesco Maria della Rovere

in den Uffizien zu Florenz. Es stammt aus der urbinatischen Erbschaft und zeigt den späteren Herzog in glänzender Rüstung, wie er bei Lepanto war[2]), fällt somit unmittelbar nach der Rückkehr von dem Seesiege, auf 1572, und gibt ein vollwertiges Zeugnis von der Herrschaft des Künstlers über alle seine Mittel. Die Halbfigur ist meisterhaft aufgebaut. Rechts lehnt der runde

1) Das kleine Bildchen gleichen Inhalts in der Accademia di San Luca ist nur eine verweichlichte Wiedergabe, wohl aus den Tagen des Carlo Maratta, auch in den Farben abgeschwächt und süßlich im Ausdruck. Farabulini sieht auch dies als Original an, ebenso J. Meyer im Künstlerlexikon u. a. In Spoleto gibt es kein Exemplar davon.

2) Dies bezeugt das sogenannte Pesaro-Inventar. Vgl. Dennistoun, Memoirs of the Dukes of Urbino. London 1851. III 445. Phot. Alinari 387, Braun, Brogi.



Schild in schräger Ansicht gegen die Wand, mit dem Eisenhandschuh daneben in Hüfthöhe. Der linke Arm ist in die Seite gestemmt, die Brust nach rechts gewendet, der rechte Arm nach links ausgestreckt, so daß die Hand über die Kuppe des Helmes greift, der vorn auf dem Tische steht, mit dem Federbusch dahinter. So entfaltet sich die ganze Reihe in Diagonale von rechts nach links heraus, mit dem schimmernden Harnisch in eingelegter Gold- und Silberarbeit auf den Stahlplatten und einer karminroten Schärpe über der Schulter in der Mitte. Auf duftig zarter Halskrause erhebt sich der Kopf, in Dreiviertelsicht nach vorn gewendet, und blickt mit lebhaften Augen aus den freundlich milden Zügen, in denen bei aller Liebenswürdigkeit und festfreudiger Huld ein wehmütiger Hauch zu wohnen scheint. Über all der Augenweide, die den Maler wie ein Stilleben beschäftigt hat, in dem er mit Tizian wetteifert, geht sein höchstes Absehen doch auf die fließende Harmonie, die alles Einzelne verbindet und in sich aufnimmt, ja in sich auflöst, daß es schließlich nur als Folie für dies Antlitz dient, das sich auf ruhigem Grunde darüber abhebt. Die Dinge sind nicht um ihrer selbst willen da, sondern die durchsichtige Malerei sorgt dafür, daß sie nur ihren Farbenschimmer ausströmen, um auf dem grauweißen Saum der Halskrause die warme jugendfrische Gesichtsfarbe des dreiundzwanzigjährigen Prinzen, und den seidenweichen Bart um Wangen, Kinn und Oberlippe, die klaren blauen Augen unter der hellen weißen Stirn recht zu heben. Alle Festigkeit der Zeichnung ist in weicher duftiger Behandlung ausgeglichen, so daß man gerade, wenn der Name Tizian gefallen ist, doch fast von Entmaterialisierung aller Stoffe reden müßte, und statt der Verherrlichung der Kostbarkeiten dieser Welt, eine Verklärung oder Vergeistigung zu reiner Erscheinung ihres farbigen Zaubers anerkennen darf.

Die Madonna del Gatto

„Un altro scherzo“, heißt das Motiv dieser heiligen Familie, das ihr den Namen gegeben hat, sei es bei Bellori, der schon akademischen Maßstab anlegt, sei es bei dem urbinatischen Landsmann des Künstlers selbst; sie mochten es beide nicht zu den ernsten Werken rechnen, sondern betrachten die Ausführung solcher Einfälle wie ein Zwischenspiel.



Das für Antonio Brancaleone gemalte Exemplar enthielt „die Jungfrau in einem Zimmer sitzend, mit dem Kind auf dem Schoß, dem sie eine Katze zeigt, die sich aufrichtet und eine Schwalbe haschen möchte, die der kleine Johannes an einem Faden gefesselt in die Höhe hält; hinten stützt sich S. Joseph mit der Hand auf ein Tischchen und beugt sich vornüber, um zuzuschauen.“[1]) Diese Beschreibung stimmt genau, nämlich mit der Angabe, daß die Szene in einem Zimmer spielt, auf zwei bekannte Exemplare, deren eines sich in der National Gallery zu London[2]), deren anderes sich im Musée Condé zu Chantilly[3]) befindet. Die zweifellos spätere Wiederholung, in der Galleria Nazionale (Sammlung Corsini) zu Rom[4]), weicht schon dadurch ab, daß links im Hintergrund nicht mehr der anstoßende Innenraum mit einer Fensternische und einem Ecksitz daran sichtbar wird, sondern statt dessen der Ausblick in eine Landschaft. Aber auch innerhalb der Hauptgruppe selbst ist eine Veränderung vorgenommen. Die Gemeinschaft des Kinderpaares mit der liebevollen Mutter besitzt schon in der vorausgehenden Situation so hinreißenden Zauber, daß wir des scherzhaften Einfalls, der hinzukommt, kaum bedürfen, sondern den Anblick schon ohnehin genießen würden. Während das eigene Söhnchen an der Mutterbrust auf dem Schoße sitzt, darf sich der ältere Spielgefährte unter dem Arm Marias an ihre Seite schmiegen und umfaßt das nackte Füßchen des Freundes mit der Hand. Aber er hatte als Spielzeug den gefangenen Vogel mitgebracht. Ursprünglich schauen nun beide Kinder, der Christusknabe von der Mutterbrust weg und der kleine Johannes, als Anstifter der echt italienischen Neckerei mit dem geängstigten Vögelchen, auf die gierige Katze hernieder. Die Mutter blickt auf ihren Knaben und spricht zu ihm. Alle sind einverstanden, und auch Joseph kommt von der Arbeit herüber, die gefoppte Katze zum Fang emporschnellen zu sehen. Demgemäß ist die ganze Gruppe zwischen der sitzenden Katze links

1) Dieser Satz sollte richtiger umgekehrt lauten: „hinter ihr beugt sich S. Joseph vor, um zuzuschauen, und stützt sich dabei mit der Hand auf ein Tischchen“, das vorn zur Rechten steht. Stich v. C. Cort 1577.

2) Nr. 29. On canvas, 3 ft. 9 in h. by 3 ft. w. Phot. Braun 29.

3) Nr. 56. Phot. Braun 15603.

4) Das Bild, von Anderson Nr. 715 u. Brogi 11984 phot., ist neuerdings verhängt oder ganz ausrangiert.



unten und dem vorgeneigten Joseph rechts oben aufgebaut, so daß in dieser Diagonalrichtuug das Interesse der Beteiligten wie des Beschauers verläuft. Alles andre ist Beiwerk: rechts unten vor dem Tische ein Korb mit Kissen, Tüchern u. dgl., links die Wiege, ebenso schräg gestellt wie der Tisch, und die Tür mit dem Ausblick. In der späteren Redaktion blickt Johannes mit großem Augenaufschlag zu dem Christkind hinüber, freut sich an dessen Vergnügen, wird aber selbst dadurch viel wichtiger und sein Kopf zu bedeutend für den Kinderspaß, der hier betrieben wird. Dazu kommt endlich, daß im Bilde des Pal. Corsini die Formen allesamt voller, weicher, die Fleischtöne duftiger, aber etwas verblasen geworden sind, und daß die farbige Behandlung der Stoffe ebenso wie die Verbindung der Gruppe mit Landschaft eine Helldunkelwirkung erstrebt, die über die ursprüngliche Nähe häuslicher Anschauung und bürgerlicher Anspruchslosigkeit hinausliegt.[1]) Um diese Stufe der Malerei zu ermöglichen, war noch eine andere Leistung des Meisters selbst vorher erforderlich. Es ist wieder ein Hauptbild, auf das alle Fortschritte des Jahrzehntes hinleiten, um hier eine neue Zusammenfassung zu erleben: die Madonna della Misericordia für die Pieve von Arezzo, die (laut Inschrift) 1579 vollendet ward.

Madonna del Popolo

Florenz, Uffizien

Links im Vordergrunde begegnen wir der glücklichen Mutter mit zwei Kindern in zärtlicher Gemeinschaft wieder, wie in der Madonna mit der Katze, nur dem Zweck entsprechend abgewandelt und in den Zusammenhang eines größeren Ganzen hineingenommen.[2]) Hier ist sie als Bürgerin von Arezzo gedacht, die mit den Kindern unter allem Volk auf öffentlichem Platze niederkniet, und den Ihrigen, wie dem Beschauer, der in ihre Nähe kommt, die Erscheinung der Madonna als Fürbitterin im Himmel vermittelt. Den kleinern Knaben umfaßt sie an der Schulter, wie

1) Bellori schließt an die Madonna del gatto noch dem Gegenbesuch der Elisabeth im Hause Josephs an. Diese heilige Familie gehört jedoch, wie sich nachweisen läßt, in eine spätere Reihe aus den neunziger Jahren; sie setzt die Visitation (der Elisabeth durch Maria) voraus.

2) Phot. Alinari 385, auch in großem Format vorhanden.

auch er auf ihr Geheiß ein Knie beugt und die Händchen faltet. Ihr Kopf ist zu ihm herausgewendet, und ihre Augen blicken auf ihn nieder, während sie die Linke emporweisend ausstreckt; denn er bedarf noch der Mahnung, da seine Aufmerksamkeit anders wohin gerichtet ist. Selbst das größere Töchterlein, das ebenso gehorsam unter dem linken Arm der Mutter kniet, um nach rechts hinüber zu beten, lugt doch nach dem jauchzenden Brüderlein herum, und es will mit der Andacht nichts werden. So unmittelbar aus dem kirchlichen Leben seiner Heimat beobachtet der Künstler auch sonst in diesem Bilde, das für das Volk bestimmt ist. Hinter dieser frommen Familie mit der Drehorgel, wie wir sie nach der ablenkenden Ursache des Vergnügens nennen könnten, kniet eine vornehme Beterin, die sich sehr zusammennehmen muß; denn sie hält ihr Büchlein geöffnet in der Hand und möchte wohl darin lesen; aber die Frau Gevatterin neben ihr ist so verzückt, daß sie garnicht merkt, wie das Bübchen auf ihrem Arm über die Schulter langt und mit begehrlichem Griff in die Blätter so eine bunte Seite zerknittert. Muß die sonntäglich geputzte Dame, vielleicht die eigene Mutter des zudringlichen Kleinen, doch selbst hinaufschauen zur Höhe drüben. Fast nimmt man sie für eine reiche Stifterin, der vor allen andern der Anblick zuteil wird; denn sie trägt ein blaugraues Atlaskleid mit rotem Ärmel, Goldbesatz und gemmenartigem Schmuck an der Schulter und vorn am Mieder, während die alte Wärterin nur einen dunkelroten Mantel über den Kopf gezogen hat und den großköpfigen Jungen damit umfaßt. Freilich die glückliche Mutter vorn schillert gar in all diesen Farben zugleich: das Karminrot des Kleides, ein Goldbrokatmantel mit bläulich roter Innenseite, die auf der Schulter überschlägt und nur einen ganz schmalen roten Streif der Jacke sehen läßt; das Unterkleid, das vorn allein gezeigt wird, in graulichem Hellrosa; das brave Mägdlein in graugelbweiß gestreiftem Tüchlein um den Hals, gelbem Ärmel und blaurötlichem Kleid, — dazu Ketten um den Hals und Geschmeide oder Bändchen im Haar: — alles schimmert und glitzert um die rosenfrische Karnation dieser Menschenkinder in Festfreude und Frühlingslust.

Das hat seinen guten Grund; denn auf dem Platze wogt ein Jahrmarktsjubel, bei dem auch Bettler und Krüppel nicht zu



fehlen pflegen. In der Mitte vorn liegt ein Lazzarone auf seinem Manteltuch, nur dürftig um die Hüften bekleidet, mit seiner Kürbisflache am Gürtel, halb aufgerichtet mit dem einen Elnbogen auf eine Stufe gestützt, während die andere Hand und das aufblickende Antlitz Almosen heischen. So überblicken wir den Oberarm, den Hinterkopf und den ganzen Rücken in südlicher Nacktheit, den Unterkörper nur in starker Verkürzung nach innen zu. Die prachtvolle Aktfigur ist, als unterster Ausläufer eines pyramidalen Aufbaues aus anderen Gestalten, nach rechts gewendet. An sie schließt sich unmittelbar ein blinder Spielmann, der vorn auf einer höheren Stufe hockt, mit seinem weiß und braun gefleckten Hündchen zur Seite. Auch er ist eigentlich ein Meisterstück der Natur und des Malers, das nur durch die Blindheit Erbarmen einflößt, sonst an Wuchs und Haltung wie an Kleiderschmuck und Farbigkeit die reine Augenweide. Auf dem Schenkel des vorgesetzten Beines liegt eine schwere Viola, über die der linke Arm hinübergreift, während die rechte am Fußende des Instruments eine Kurbel dreht und ihm so die Töne entlockt, zu denen der Musikant mit vorgeneigtem Kopfe singt. So sitzt der ganze Körper in schräger Wendung nach dem Innern des Bildes zugekehrt und leitet als genußreiche Blickbahn hinein und hinauf. Im Gegensatz zu dem nackten Bettler sind ihm Reste reicher Kleidung geblieben, als könnten sie von dem Schicksal eines verlorenen Sohnes aus ritterlichem Hause erzählen. Eine echte Bäuerin dagegen, wie aus den Albanerbergen bei Rom dahergestiegen, schließt diese Gruppe nach oben. Sie trägt ihr Kind hoch auf der Schulter in seinem hellrosa Kittel und am selben Arm noch den gelben geflochtenen Marktkorb; über den blauen Rock flattert von den Schultern her ein Shawl mit eingewirkten schwarzgemusterten Querstreifen; ihr weich gerundeter Kopf mit weißem Tuch über dem gescheitelten Haar neigt sich auf vollem Hals zur Seite, und ihre dunkeln Augen schauen flehend auf zu den vornehmen Herrn an der Kirchentür, die bereitwillig, ein blondgelocktes Prinzlein voran, Geldmünzen an die Armen verteilen. Eine ganze Reihe von Kavalieren, als Brüder der Misericordia von Arezzo, zieht sich hinter ihr herum im Schatten, als Folie für dieses ländliche und doch so königlich sich tragende Urbild einer Madonna della Sedia, deren saftige Farbenfrische und duftige Modellierung viel-

mehr an Tizian gemahnt. Ihr flatterndes Tuch hinter dem Korb links geht unter der Beschattung von oben her in bläulich graue Tönung über und hebt sich als dunkle Schattensilhouette von dem helleren Grunde des sonnigen Platzes und der versammelten Scharen ab. Scharf ausgezackt, lenkt es mit seinem Zipfel zu einer folgenden Gruppe hinüber, die nach einem schmalen Intervall in der Mitte, links anschließt, und ihrerseits dem hellen aufwärts weisenden Arm der jungen Bürgerin mit dem Kinderpaar als dunkle Folie dient. Es ist die zurückgelehnte Gestalt eines vornehmen Herrn, der den Hut abgenommen hat, ein Knie beugt und zum Himmel aufblickend den linken Arm erhebt, dessen Hand sich staunend öffnet und so die hinweisende Gebärde der Vorderen weiterführt. Hinter ihm steht ein Alter mit grauem Bart, der schon seitwärts schreitend noch über die Schulter zurückschaut zur Höhe. Zur Linken in der Ecke hinter der Wärterin, wie weiter gegen die Mitte des Platzes zu, reihen sich andächtige Beter, während aus dem Fenster eines Palastes noch Gaben verabfolgt werden, und ein schwerbeladener Träger mit einem Korb auf dem Nacken daherkommt. Im hellsten Sonnenschein schließt ein Arkadenmotiv aus dem Schloßhof von Urbino den Schauplatz ab, während neben diesem freien Durchblick auf Palastarchitektur, gegen die Mitte der dargestellten Bühne zu, von rechts her der halbzylindrische Chorschluß einer Kirche hereingeschoben scheint, dessen Dach wir nicht mehr sehen.

Gerade hier schwebt in strahlendem Glanze die Taube des heiligen Geistes, die das Hereinragen einer himmlischen Welt über der frommen Stadt Arezzo verkündet. Von lustig sich tummelnden Flügelknaben getragen, kniet auf Wolkenkissen rechts die gnadenreiche Mutter des Herrn, auf deren Fürbitte die eifrigen Brüder und Schwestern bei ihrem Werk der Barmherzigkeit vertrauen. Für sie ist der ganze Unterbau aus Gestalten vor der Kirchentüre rechts, über deren Köpfen sie aufsteigt. Schützend streckt sich die Linke abwärts, während die Rechte hinüberweisend zu dem Erguß des heiligen Geistes in dieser Gemeinde, ihre Worte begleitet, die wir aus der Haltung ihres Hauptes entnehmen. In königlicher Zuversicht wendet sich ihr Antlitz nach links empor, Scheitel und Hals und Büste von dem wallenden Schleiertuch begleitet. Diese dunkle grünblaue Hülle verbreitert und be-



schwert die Gestalt fühlbar; aber die schwungvolle Aufwärtsbewegung, die auch durch die Gewandmassen geht wie durch Gebärde und Haltung, läßt diesen befreienden Zug über die Last triumphieren. Sie kniet als schutzflehende Beschützerin vor dem tronenden König der Gnaden, der freundlich und milde hereinschaut und schon die segnende Rechte erhebt, ihren Wunsch zu erfüllen. Nur um eine Stufe höher als die Fürsprecherin sitzt er, von einem heranwachsenden Engel begleitet, der in schmiegsamer Haltung auf den Wolken lehnend, erstaunt hinunterspäht auf die wogende Menge des Christenvolks. Kleinere Gesellen der himmlischen Tronwacht sind geschäftig dabei, frische Zweige mit knospenden Rosen auszustreuen, und rahmen so links und rechts den Glorienschein hinter beiden Hauptfiguren ein, die sich mit dem Erzengel neben dem Erlöser zu einer dreigliedrigen Gruppe zusammenschließen, deren Höhepunkt im Scheitel des Göttlichen selber liegt.

Folgen wir noch einmal mit dem Auge dem Gesamtzuge der Figurenreihen, so finden wir die Ausgangsstelle dieser Massenbewegung, wo wir einsetzen müssen, ganz links unten an der Seite des scharfabgeschnittenen Profils der frommen Stifterin. Von hier gehen hinweisende Gebärden und überleitende Gliedmaßen aufwärts in diagonaler Richtung zur Madonna. Aber der Gestaltenstrom steigt im Vordergrunde rechts hinan, gelangt über den Köpfen der Kavaliere und der Fornarina mit ihrem Knäblein am Halse durch die hellen Leiber geflügelter Himmelskinder in die überirdische Welt und durch den heroischen Aufschwung der Mutter Gottes zum Höchsten selber hinauf. Dieser rhythmisch bewegte Wellenschlag der Gestaltung, der beide Regionen verbindet, ist die erlösende Tat, die hier gelungen vor uns dasteht. Sie schafft zwischen Himmel und Erde eine Einheit in echt malerischer Anschauung, und nicht mehr im plastischen Aufbau organischer Körper übereinander, wie es noch bei der Kreuzabnahme in Perugia geschehen. Natürlich kommt in der Durchführung das Helldunkel zur Auseinandersetzung mit dem umgebenden Schauplatz hier ebenso zu Hilfe wie dort. Nur in der Sphäre des reinen Äthers droben, wo der Allmächtige wohnt, breitet sich goldiger Lichtglanz in ungetrübter Heiterkeit. Unmittelbar vor dieser Schwelle, wo der Sohn des Ewigen leibhaftig erscheint, von Angesicht zu Angesicht die Bitte der Mutter zu

hören, da beginnt die Modellierung mit Schatten im Gegensatz zu hellsten Farbenflächen, baut sich links aus dunstigem Gewölk ein Widerhalt des Thronenden, zu Engelkindern und schlankem Mädchenwuchs verdichtet, während rechts die dunkle Mantelwoge der Madonna emporwallt und so die Vermittlerin der Erdenschwere wird. Unter den Wolken aber schattet es weithin über den Platz, wie rechts vorn bis über den blinden Violendreher herein, so in der Mitte über den ganzen Mittelgrund. Und diese starke Durchsetzung der unteren Bildhälfte mit Schatten beruhigt den Reichtum der Motive und faßt das Einzelne übersichtlicher zu Massen zusammen.

Die Übertragung des Gemäldes aus der Pieve von Arezzo in die großherzogliche Galerie in Florenz (1787), wo es noch heute in den Uffizien hängt[1]), hat dem ursprünglichen Gesamteindruck gewiß geschadet. Einmal fordert es einen starken architektonisch selbständigen Rahmen, wie man sie Kirchengemälden damals überall zu geben pflegte, und für den der Künstler, der zur Aufstellung selber nach Arezzo ging, gewiß gesorgt hat, da er ihm so sichtlich bei der Komposition Rechnung trug, daß wir ihn heute auf den ersten Blick entbehren. Die schlichte Goldleiste ringsum kann diesen Halt nicht ersetzen. Außerdem scheint die Leinwand oben zu knapp über dem Scheitel Christi abgeschnitten, wie auch die willkürliche Halbheit des Engelkopfes links und ähnliche Verletzung rechts erkennen läßt. Das war ein unverantwortliches Verfahren, das man sich zur Zeit, als die Galerie zusammengebracht ward, häufiger in Rücksicht auf die Stelle der Wand, wo es hängen sollte, erlaubt hat.

Aber noch heute kommt das Meisterwerk in dem Saal der Uffizien, der nach seinem Urheber benannt wird, nicht zu seinem Rechte. Um sich dem Oberlicht anzupassen, ist es zu tief herabgerückt, und wird, da der Raum ohnehin weder hoch noch weit genug ist, viel zu nahe gesehen. Die ganze untere Figurenmasse rutscht dem Beschauer entgegen. Der Kundige sagt sich freilich bald, daß es für Fernwirkung und für die Höhe eines Altars gemalt worden ist, hier also beeinträchtigt wird. Das Schlimmste ist jedoch das Oberlicht, oder die Helligkeit dieser

1) Uffizien Nr. 169. Sala del Baroccio in der Mitte der Seitenwand rechts v. E. Das Bild trägt den Namen des Meisters und die Jahreszahl 1579.



niedrigen Galeriezimmer überhaupt; denn die ganze farbige Behandlung ist selber hell gehalten, weil die Bilderscheinung in einem grauen Kirchen-Innern, wie es die Pieve von Arezzo bot, festlich und heiter erstrahlen sollte. Das Ganze ist warm, rotbunt gestimmt, die Karnation hier und da geradezu absichtlich in Rosa getönt, die innern Gesichtsformen gerötet, wo nur Modellierung gemeint war innerhalb einer hellen Gesamtlage. Das alles gibt dem Kolorit einen unangenehmen Beigeschmack und stört den Genuß, den es an richtiger Stelle zweifellos in allen Teilen gewähren würde. Der Mißklang solcher Farbenwerte greift aber auch in den Charakter der Personen ein; er macht den Christus fast unbedeutend, wie er durchaus nicht gemeint ist, da er gerade der Madonna, die bei Correggio den Sohn so völlig überwiegt, nach Baroccis deutlichem Willen die Wage halten soll. Seine ganze Rolle als Gnadenspender, der Barmherzigkeit belohnt, wie er Menschenliebe gepredigt, ist im Bilde auf die hellen weichen Farben gestellt, die er an sich trägt; alle Abstufung und Verteilung sonst ist darauf berechnet. Wo diese Tonart nicht wirken kann, wie sie soll, ist das Werk nicht am Platze. Es wird am Mittelpunkt toskanischer Kunst verunglimpft, weil man es nicht versteht. — Daß wir bei dieser Beurteilung nicht fehlgehen, sondern nur mit der wohlüberlegten Absicht des Künstlers rechnen, beweist noch ein verwandtes Werk, dem ein ähnliches Schicksal in der Brera zu Mailand widerfährt, nachdem es für eine Kirche zu Ravenna geschaffen worden war:

Das Martyrium des heilgen Vitalis

Das große Leinwandbild ist in hellem Farbenton behandelt, der unverkennbar dazu gewählt ward, um in der Kirche den Eindruck eines Wandgemäldes in Fresko zu erzielen und damit den monumentalen Zuschnitt in dem architektonischen Aufbau des Rahmens hinter dem Altar festzuhalten, wie er den durchgehenden Maßen des umgebenden Innenraumes angemessen war. Da liegt ein Erbteil der Familie Genga und der Einfluß des jungen Bartolommeo auf die Ausbildung Baroccis vor. Aber diese Berechnung des hellfarbigen Gesamttons und der Grade der Durchführung des Einzelnen, bis zu skizzenhaft summarischer Wiedergabe der Erscheinungen in dem entfernten Zuschauergedränge des Hintergrundes, erklärt zugleich

vollkommen befriedigend, was den Galeriebesucher zu befremden pflegt: es ist alles für einen entfernteren und niedrigeren Standpunkt gemeint, als die Aufhängung in den Sälen der Brera zu Mailand dem Bilde gegenüber einzunehmen gestattet. Wer diese Bedingungen erfaßt hat, wird sich ihnen anzupassen versuchen, wie der Künstler es für den Bestimmungsort seines Werkes getan hat. Wie er persönlich nach Arezzo gegangen ist, die Aufstellung der Madonna del Popolo in der Pieve zu leiten, so wird er sich um den Altar in S. Vitale zu Ravenna umso mehr gekümmert haben, als sein alter Gönner, der Kardinal Giulio della Rovere, seit 1565 Erzbischof von Ravenna gewesen ist, und vielleicht noch vor seinem Tode, der ihn unerwartet im September 1578 zu Fossombrone ereilte, den Auftrag für die Kirche der Olivetanermönche vermittelt hat. Zwischen Ravenna und Pesaro war damals häufiger Verkehr der Angehörigen des Fürstenhauses von Urbino wie ihrer Hofbeamten und Vertrauten.

Jedenfalls haben wir in dem 1583 vollendeten Gemälde für S. Vitale den Höhepunkt des monumentalen Strebens in rein malerischem Vortrag zu begrüßen, dem wir soeben in der Madonna della Misericordia nachzugehen versuchten.[1]) Es ist eine figurenreiche Komposition, deren entscheidende Richtungsachse diagonal von rechts oben, wo der Gebieter unter einem Baldachin tront, nach links unten verläuft, wo Gruppen aus dem Volk als Zeugen der Exekution gelagert sind. Eine zweite Diagonale geht in mittlerer Höhe von dem vordersten Henkersknecht zu dem Hauptmann der Leibwache hinüber, d. h. übers Kreuz gerade an der Stelle hinweg, wo die nackte Heldengestalt des Märtyrers köpflings in den Brunnen niederstürzt.

Der Urheber dieses Sturzes, der auf Geheiß des Monarchen den Stoß gegen den Verurteilten vollführt hat, steht noch vorgebeugt über dem Rand der Grube und hemmt mit äußerster Anspannung seiner Muskeln die Wucht der eigenen Bewegung, um dem Opfer nicht nachzustürzen. So ragt der dunkle Kopf genau in der Mittelachse des Ganzen auf, und die Palme, die ein Engelknabe mit dem Kranz in der seitwärts ausgestreckten Linken herabreicht, fungiert in derselben Vertikalrichtung als Zünglein an

1) Taf. 4. Phot. Anderson.



Federigo Barocci: Martyrium S. Vitales
Mailand, Brera

der Wage, an dem wir die Austeilung der Figurenmassen nach der Tiefe, wie der Einzelgestalten in plastischem Vollwert nach vorn zu, bemessen finden. Hier im vordersten Ausschnitt des Schauplatzes, rechts von der durchgehenden Hauptdiagonale, erregt unsere Aufmerksamkeit vor allem der von rückwärts gesehene Henkersknecht, der dem Fallenden einen schweren Stein nachschleudert. Mit gespreizten Beinen steht er auf Vorsprüngen des Gesteins am Brunnen, den man soeben freigelegt oder, wie herumliegende Werkzeuge vermuten lassen, neu geöffnet hat, und holt mit beiden Armen nach rechts hin aus, so daß sein Kopf selbst, vom Nacken gesehen, in die Richtungsachse der Hauptbewegung fällt, während die Gliederpaare, nach entgegengesetzten Seiten wirkend, doch zusammen aufs lebhafteste den Blick des Betrachters in die Querachse drängen, die jenen vorherrschenden Strom der schrägen Abwärtsbewegung durchschneidet, und damit hier im Zentrum festen Halt schafft, wie ihm gegenüber der in Vorderansicht gezeigte Hauptmann vor seiner Kriegerschaar. Ein brauner Gärtnerbursch in leichtem Kittel und Strohhut, der mit einem Spaten Bruchwerk schaufelt, und, so in kühner Verkürzung gesehen, sich nach vorn überbeugt, vermittelt die auffallende derbe Bauernfigur des Steinigers mit dem Imperator oben, der, reich orientalisch gekleidet und mit einem Turban bedeckt wie ein Sultan, vom Hochsitz herabschaut. Wohlweislich ist der Vordergrund rechts ganz frei gehalten und nur mit unbedeutenden Nebendingen, die das Auge einzutreten locken, gefüllt. Über Kleidungsstücken, Trinkflasche und Felleisen steht das weiße, braungefleckte Hündchen des Malers und guckt beobachtend auf eine große Eidechse nieder, die zum Gemäuer emporschlüpft.[1]) Links in der Ecke begegnen wir indes wieder einer glücklichen Mutter mit ihrem Kinderpaar, einer unverkennbaren Variation der reicher geschmückten Bürgerfamilie von Arezzo. Hier hat sich die Mutter bequem auf den Stufen hingesetzt, um zuzuschauen; das Knäblein sitzt auf ihrem Knie und läßt sich's wohl sein an der vollen Brust; das kleine Mädel aber muß herumgeholt werden, durch einen Griff mit der herunterlangenden Rechten, die dafür sorgt, daß auch dem Kinde der grausige Anblick des Sturzes nicht ent-

1) Gerade hier steht an der Platte der Name des Künstlers und die Jahreszahl geschrieben: FEDERICVS BAROCIVS VRBINAS. P. A. D. MDLXXXIII.



gehe. Nur ungern trennt es sich von seinem Spiel, das es vorn auf der Steinplatte im eigensten Winkel beschäftigt. Dort liegt ein Zweig mit Kirschen, und unter dem Arm hockt eine junge Elster, die eifrig schlingt und nach der folgenden Kirsche schielt, die schon in dem andern Händchen bereit gehalten wird, nun aber, bei dem Ruck der Neugierigen, zu entweichen droht. Neben diesem kleinen Scherz aus der Wirklichkeit, wie ein Stilleben aus der italienischen Kinderwelt, ist in der Gruppe selbst dafür gesorgt, daß die Körperentfaltung sich durchweg auf das Hauptstück richtet. Das Mädchen gewährt dem Auge des Betrachters den ersten Anhalt; es ist gegengebaut gegen die Sitzrichtung der Mutter und ebenso das Knäblein auf dem Schoß, schräg hinein, zu ihrem breiten Busen parallel, während beide Armbewegungen der Frau wie ihr abwärts blickender Kopf das Interesse auf den herabstürzenden Heiligen übermitteln. Neben dem jugendfrischen Kopf der Mutter guckt eine alte Gevatterin herein und faltet die Hände vor der Brust. Jünglinge und Männer stehen neben ihr und schließen diesen Aufbau der Figuren ab, die letzten nur als Schattensilhouetten gegen den helleren Mittelgrund gesetzt, wo hinter einer grasbewachsenen Ruine hervor Seitenlicht hereinströmt und so die Hauptszene klar zur Geltung bringt. Aufflatternd schlägt die weiße Schärpe des sonst völlig entkleideten Vitalis über den Rand der Grube empor. Der Kopf verschwindet soeben; aber die Augen werden noch gerade soweit sichtbar, daß man die Richtung ihres Blickes nach oben gewahrt, wo der herabschwebende Engel mit dem Siegespreis des Märtyrers erscheint, nur ihm allein erkennbar. Unsern Augen aber hilft das bewegte Paar der Henker über den erstaunlichen, doch nicht eben würdigen Anblick der aufwärtsgehenden Beine hinweg, so daß wir den furchtbaren Ernst erfassen und doch nicht an der purzelnden Zwangsbewegung hängen bleiben, sondern den Anteil aller übrigen Personen an dem Ereignis verfolgen, bis hinein in das Massengewoge, das aus dem Hintergrund heranschwillt.

Zu solcher Hervorhebung des Bedeutsamen und Herabminderung des Unwichtigen dient überall sonst die Führung des Lichtes und die Verteilung der Schatten über die Figurenkomposition. Von links oben strömt die Hauptbeleuchtung nieder über den prächtigen Hauptmann in römischer Rüstung, wie über die Schul-



tern der untersetzten Knechte, bis hinauf zu dem Turban des Herrschers und der Goldkante des Vorhangs über dem Tron. Goldgelb und Himmelblau schimmert der Seidenstoff seines Kaftans und die Unterärmel des roten Leibrocks. Rot leuchtet um die braunen Glieder des Burschen im Strohhut und weißen Hemd. Helles Zitronengelb breitet sich in der Jacke des Steinigers, das Weiß seines Hemdes über dem Blaugrau der kurzen Hosen aus. Ganz unten neben dem Hündchen liegt ein blauer Mantel mit rotem Kragen von kräftiger Tiefe, neben dem grauen Stein die strohumflochtene grüne Glasflasche, eine braune Ledertasche mit Brot darin, der eiserne Spaten mit Metallschimmer an den Rändern; einzelne Pflanzen breiten ihre graugrünen Blätter über das Gestein und Geröll des Erdreichs. Aber auch hier waltet weise Dämpfung durch Schatten neben dem Lebewesen, das die tote Stelle dort beherrscht.

Links vorn sind alle Farben mit Weiß gebrochen: orangegelb das Mädchen, hellrot die Mutter gekleidet; grünliche Töne begleiten in der Schürze des Kindes, am Ärmel der Frau; bläulich schimmert die Innenseite ihres Mantels, Himmelblau und Goldbrokat um die Schulter. Zwischen dieser Gruppe und dem Hauptmann liegen die dunkelsten Stoffe, dem ritterlichen Zeitkostüm gemäß. Hell dagegen glänzt wieder der Rockschoß in Blau und Gold unter dem Panzer, rot der Mantel des behelmten Führers der Truppen. Stahlhauben und Hellebarden blinken hinter ihm oder heben sich gegenüber als Silhouetten von dem hellen Grunde, der durch Reflexlicht an der Front eines Palastes entsteht. Unter Wolkenmassen und Nebeldunst dämmert die Landschaft in der Ferne. Nur vorn am Himmel bricht der goldige Äther durch die graugeballten Ränder und entsendet den duftigfrischen Boten aus der Höhe herein, der die niederschmetternde Gebärde des Tyrannen in Triumph und Segen des mächtigeren Herrn verwandelt, indem er dem Getreuen den Gruß aus der Ewigkeit entbietet.

Das Martyrium des hl. Vitalis für Ravenna ist die letzte große Anstrengung des Meisters, es mit dem Monumentalstil römischer Wandgemälde, in deren Überlieferung er einst unter Pius IV hineingezogen war, auch in seiner Ölmalerei auf Leinwand aufzunehmen. Sein dauernder Verbleib in der Heimat Urbino nötigte

ihn doch zum Verzicht, weil die kleineren Verhältnisse der Gebirgsgegend keine Gelegenheit boten, solche Breite des Zuschnitts weiter zu pflegen, und der Wetteifer mit gesuchten Malern in dekorativer Raumkunst, wie Taddeo und Federigo Zuccaro, von denen der erstere 1566, im selben frischen Mannesalter wie sein Landsmann Rafael, mitten in der Ausmalung des Bibliothekshofes im Vatikan gestorben war[1]), — ward endgültig aufgegeben. Dafür darf eine Tatsache, die solche Entscheidung einschließt, als Zeugnis eigner Willensmeinung angesprochen werden. Der Herzog Francesco Maria von Urbino, der nach dem Tode seines Vaters Guidobaldo II 1574 zur Regierung kam, ging seither mit dem Plan um, an der Madonnenkirche zu Loreto eine Kapelle zu stiften, die dem Gegenstand seiner besonderen Verehrung, der Annunziata, geweiht werden sollte. Als man zur Ausführung der inneren Dekoration mit Stuckornamenten, plastischen Engelfiguren als Trägern von Guirlanden und Wandmalereien am Gewölbe über dem Altar gelangte, da war Federigo Zuccaro um 1580 aus der Fremde nach Rom zurückgekehrt und vom Papste wieder herangezogen, um die Malereien Michelangelos in der Cappella Paolina zu vollenden, — eine Arbeit, die durch einen ärgerlichen Künstlerskandal, den Zuccaro durch ein satirisches Bild heraufbeschworen, gegen Ende November 1581 unterbrochen ward[2]), da der Urheber ins Exil gehen mußte, aus dem er erst 1583 mit Verzeihung des Papstes zurückkam uud Ende Dezember wieder in dessen Dienste trat. In dieser Zwischenzeit suchte er Schutz und Beistand seines Landesherrn von Urbino, in dessen Kunstbesitz ein großes Bild der „Calumnia" von Federigo Zuccari verzeichnet wird.[3]) Damals erhielt er wohl den Auftrag die Stuckdekoration und Ausmalung der Kapelle in Loreto zu übernehmen, während Federigo Barocci nur das Altarbild mit der Verkündigung geliefert hat. Noch 1583 korrespondiert Zuccaro mit dem Herzog über Einzelheiten des Schmuckes[4]) um seine Deckenbilder herum, die das Sposalizio und

---

1) Vgl. A. BERTOLOTTI, Artisti Urbinati in Roma (Estr. del periodico „il Raffaello"), Urbino 1881. p. 18.

2) Vgl. GAYE Carteggio inedito III. 444.

3) Nur in PELLIS Katalog bei DENNISTOUN, Memoirs of the Dukes of Urbino III p. 446: im großen Format. Ein kleines ist in den Uffizien.

4) DENNISTOUN a. a. O. 346, nach Mscr. Vat. Urbin. Nr. 816 f. 64—72.

die Visitation, den Tod, die Himmelfahrt und die Krönung Marias darstellen, also zu dem Hauptgegenstand auf dem Altar in Beziehung stehen. Barocci hatte sich auf die Ausführung dieser Deckenbilder in Fresko nicht mehr eingelassen.

So dürfen wir ein Altarwerk, das 1582 vollendet ward, als den Abschluß jenes früheren Bestrebens hinstellen und zugleich als erstes Beispiel betrachten, wie er in die bescheidenern Verhältnisse der Provinz einlenkt. An die Aufstellung der Madonna della Misericordia in Arezzo und einen damit verbundenen Ausflug nach Florenz schließt auch der urbinatische Gewährsmann Belloris die Arbeit an, die wir meinen: „Nach Urbino zurückgekehrt, legte er Hand an das Gemälde der Bestattung Christi im Grabmal für die Bruderschaft von Sta. Croce in Senigallia." Eine kleine Kapelle, nur für die Mitglieder der barmherzigen Genossenschaft bestimmt, umschließt noch heute, in ihrer Ausstattung erhalten, das reife Ergebnis, das schon seinem Gegenstande nach zu der Kreuzabnahme in Perugia zurückgreifen mußte.

Die Grabtragung Christi

Senigallia, Sta. Croce

An den alten vergoldeten Rahmen mit seinem Schnitzwerk, das zu den Seiten des halbkreisförmigen Abschlusses rechts und links mit einem darangelehnten Engel besetzt ist, schließt sich der goldige Gesamtton des Bildes wohltuend an. Alles ist warm gestimmt, Rot und Gelb überwiegen durchhin, rings um den hellen Körper des Heilands; aber alles Einzelne ist sehr gemäßigt und ausgeglichen zugunsten der Einheit der malerischen Erscheinung des Ganzen.

Rechts vorn kniet Magdalena, vom Rücken gesehen, den Zug erwartend neben dem Grabe. In der rechtwinkligen Öffnung der Felshöhle steht noch ein vorgebeugter Mann mit rotem Überwurf, kurzem grauem Ärmel und aufgestreiftem Hemd, beschäftigt mit einem Tuch den Sarkophag zu säubern, in den er hineingestiegen ist.[1]) Seine Anwesenheit wird jedoch völlig überwogen von der ausdrucksvollen Haltung Magdalenas, die mit gefalteten Händen

1) Taf. 5. Phot. Alinari 17884. An der Wand hinter seinem Rücken die Inschrift des Künstlers mit der Jahreszahl. Die vorbereitende Skizze in der Pinakothek von Urbino.



sich leise vornüberneigt, so daß ihr Antlitz nur in ganz verlorenem Profil, kaum bis an die Ecke der Augenhöhle, den Backenknochen und die Spitze des Kinnes sichtbar wird, selbst die Nase im Halbschatten liegt. Ein Mantel aus goldigem Grau, dessen rote Innenseite oben ausgelegt ist, reicht von der rechten Schulter schräg herabsinkend bis über die Taille hinauf. Darüber erscheint, vom goldblonden aufgelösten Haar übergossen, ein taubengraues schillerndes Oberkleid mit Goldbesatz an dem aufgenommenen Ärmel, unter dem ein eng anschließender aus rotem Stoff hervorsieht. Jenseits des Felsrandes kommt der Zug, im Begriff um die Ecke biegen, durch einen Hohlweg, der durch einen Lattenzaun und Heckengebüsch als Zugang zu dem geschlossenen Garten bezeichnet ist. Am Fußende des Leichnams führt Johannes; mit beiden Armen unter die Kniee greifend, den Oberkörper zurücklehnend, wendet er den Kopf mit flatterndem Haar zum Grabeseingang herum und ebenso die Schritte; bei der entscheidenden Drehung tritt er mit dem rechten Fuß zurück und schiebt den linken behutsam vor. Sein langer, bis an die Knöchel der nackten Füße hinunterreichender Rock ist goldgelb, in den beleuchteten Stellen aber ganz hell gehalten; von der Schulter wallt ein karminroter Mantel herab. Zu Häupten trägt ein älterer Mann mit angehendem Kahlkopf und kurzem Vollbart das Bahrtuch, über beide Schultern des Toten hingreifend, und hebt das linke Knie, wie über eine Schwelle herabzusteigen, bis gegen sein Handgelenk empor. Er hat einen hellroten Überwurf über taubengrauen Unterärmeln. Zwischen beiden Trägern in der Mitte hilft an dieser schwierigen Stelle selbst Nikodemus mit, indem auch er an das Linnen greift und den Oberkörper des Herrn an der rechten Schulter stützt. Er hat einen goldgelben Mantel über den grauvioletten Rock geworfen, aus dessen ausgezacktem kurzem Ärmel ein rosa Untergewand hervorsieht; ebenso ist die Kappe des Turbans rosa inmitten der weißen Umwicklung, so daß der Kopf sich stark hervordrängt, während das vorgeneigte Antlitz mit dem breiten grauen Vollbart im Schatten bleibt. Alle drei bringen den bleichen Körper des Meisters so weit empor, daß wir Brust und Arme frei überschauen und darüber das Antlitz, das mit geschlossenen Augen, wie in sanftem Schlummer, auf die linke Wange herabsinkt. Hinter dem Alten mit dem Turban, weiter zurück im Halbschatten, steht in ihrem





Federigo Barocci: Grabtragung Christi
Senigallia, S. Croce

blauen Mantel Maria, mit gefalteten Händen, auf eine Vertraute gestützt, aber mit geschlossenen Augen sich anlehnend, als überwältige sie der Schmerz. Hinter ihr preßt eine andre Begleiterin den weißen wehenden Schleier an die Augen, als vermöchte sie den Tränenstrom nicht zurückhalten. Eine Felswand hinter ihnen, mit schlanken Bäumen im Frühlingsgrün darauf, schließt den Garten, in dem wir uns befinden. Aber auf der Höhe jenseits ragt der Kalvarienberg mit den drei Kreuzen auf, wo noch die beiden andern Körper hängen und zwei Männer beschäftigt sind, die Leiter wegzunehmen. Durch den Engpaß darunter eröffnet sich ein Ausblick in die Landschaft, und hier liegt in hellem Schein vorn das Schloß von Urbino mit seinen beiden runden Türmen und spitzen Helmen über dem Zinnenkranz, zu den Seiten der säulengetragenen Loggia in der Mitte, wie es den Ankommenden aus der Ferne grüßt.

Es ist eine strenggeschlossene Komposition aus wenigen Figuren um die teure Last, wieder nach zwei Diagonalen, die sich durchschneiden, geordnet. Die kürzere von rechts oben nach links unten ist die Richtungsachse des Zuges, wie er angekommen, und nun die Drehung vollziehen soll. Die längere gibt die nachfolgende Richtung und wird von dem helfenden Dritten in der Mitte bestimmt, von Maria links hinten und Magdalena rechts vorn begrenzt. Wie Johannes auf die Knieende zuschreitet, erwarten wir die Annäherung des geliebten Körpers an die sehnsüchtig wartende Beterin. Und eben hier ist links die Ecke des Bildraumes freigehalten. Nur auf der hingewälzten Steinplatte, die den Verschluß des Grabes bilden soll, steht Magdalenas Salbgefäß mit Linnentuch darüber; da liegen die Nägel vom Kreuz und die Dornenkrone neben den Werkzeugen des Steinmetzen, wie Wahrzeichen für die frommen Brüder vom heiligen Kreuze hingebreitet.

Eine völlig abgeklärte, in sich vollendete Kunst hat dies ergreifende Bild geschaffen. Und es kam bald eine Zeit, wo es das Ziel künstlerischer Wallfahrt wurde, gewiß mancher Fremden zunächst, die weiter nach Loreto wollten, oder an der adriatischen Küste von Venedig und Ravenna hinunter, ihren Weg nach Rom über Fabriano und Spoleto nahmen. So weiß schon der urbinatische Berichterstatter bei Bellori von dem Schicksal zu erzählen, das die Bewunderung der Künstler diesem Werke bereitet habe. Zudringlichkeit der Kopisten schädigte das Original all-

mählich infolge des fortgesetzten Durchzeichnens, und schließlich war einer so verwegen, daß die Farben befleckt, die Umrisse verletzt wurden. Auf Verwendung des Herzogs von Urbino entschloß sich der Künstler in den letzten Lebensjahren noch, es eigenhändig wiederherzustellen, und da man es ihm nach Urbino hinaufbrachte, erneuerte er es, an der Hand seiner Vorstudien, ganz und gar.[1]) Unter den gefährlichen Kopisten waren ohne Zweifel die Kupferstecher, die vor allem auf die Zeichnung erpicht waren. Als solche kommen hier Raffaello Guidi, dessen Blatt 1598 datiert ist, und Aegidius Sadeler in Betracht, der schon 1595 mit seinen Lehrern und Oheimen, Jan und Rafael Sadeler in Italien reiste; sein erster Stich ist von der Gegenseite, der zweite, richtig gestellte, zuerst auch undatiert, erhielt nach FÉTIS ebenfalls die Jahreszahl 1598.

III.

Zu einem früher vollendeten Altargemälde in seiner Heimat müssen wir zurückkehren, wenn es nun gilt, die künstlerischen Probleme weiter zu verfolgen und die zahlreichen Werke dieser Art in übersichtliche Gruppen geordnet vorzuführen, wie sie innerlich zusammen gehören.

Il Perdono di S. Francesco

heißt dies eigentliche Meisterstück, das den Ausgangspunkt solcher genetischen Betrachtung bilden muß, weil es nicht allein zeitlich den übrigen vorangeht, sondern zugleich die Wurzeln mehrerer Reihen hernach einzeln durchgeführter Aufgaben enthält, die hier zur Einheit verwachsen sind, doch mit voller Klarheit abgezweigt werden können, wenn die Zerlegung dieses langsam ausgereiften Gewächses erst einmal vollzogen ward. Sieben Jahre hat Barocci daran im Kloster der Conventuali selber gearbeitet, und diese lange Zeit erklärt sich gewiß nicht allein, wie der urbinatische Berichterstatter meint, aus dem Studium, das er allen Teilen gewidmet, oder dem Ernst und Eifer seines Strebens, und aus der Krankheit andrerseits, die ihm nicht andauernd tätig zu sein er-

1) Eine kleine Kopie des Gemäldes in Senigallia befindet sich in der Dresdener Galerie No. 101, jetzt im Altertumsverein zu Grimma: $0{,}55\frac{1}{2} \times 0{,}35$.



laubte, — sondern auch aus dem Umstand, daß den Künstler gleichzeitig andre Arbeiten beschäftigten. Denn es gehört in jene Periode der Madonnen und Heiligen Familien, die dem Aufenthalt in Perugia folgte und gegen Ende desselben Jahrzehntes auch die „Misericordia del Popolo“, jenes malerische Werk gezeitigt hat, das 1579 in Arezzo aufgestellt wurde. Der Maler selbst hat die Vision des hl. Franciscus an der Portiuncula bei Assisi, wie er sie auf dem Hochaltar der Conventuali von Urbino dargestellt, in einem eigenhändigen Stich veröffentlicht, der 1581 datiert ist.[1]) Der Vollendung dieser außerordentlich sorgfältigen Platte, deren frühe Abzüge sich nicht allein durch die sauberste Genauigkeit auszeichnen, sondern durch überlegene Sicherheit der Haltung und glänzende Helldunkelwirkung echt malerischer Art eine Leistung ersten Ranges in der italienischen Graphik jener Zeit bedeuten, muß also die Vollendung des Gemäldes wieder um Jahr und Tag voranliegen. Wir werden demnach die sieben Jahre von 1570 ab zählen dürfen und die Hauptarbeit vor der Madonna del Popolo anzusetzen haben, die bereits einer andern freiern Kompositionsweise folgt. Lazzari weiß zu erzählen, daß die Wirkung an Ort und Stelle dem Meister noch bis zuletzt Schwierigkeiten bereitete, besonders die beabsichtigte Hervorhebung des Kopfes der Hauptperson unten. „Dem heiligen Franciscus machte er mehrmals einen neuen Kopf, und da er immer nicht in der Lichtstärke und der Vollendung kommen wollte, wie er es wünschte, setzte er schließlich einen auf Papier gemalten an die Stelle“ — eine Angabe, die auch Pompeo Gherardi bestätigt hat, als das Gemälde sich in der Pinakothek befand, also aus der Nähe geprüft werden konnte. Heute steht es wieder auf dem Hochaltar der Kirche und verrät leider einen Zustand der Verwahrlosung, der schwere Vorwürfe gegen die Denkmalpflege der Stadt erhebt. Verstaubt, abgerieben und ausgetrocknet, vermag es seine ursprüngliche Wirkung fast nur durch die Komposition, die Zeichnung und das Helldunkel auszuüben, soweit sie auch der Stich darbietet, zumal da die ursprüngliche Kraft der Farben offenbar durch den Sonnenschein an seinem Standort längst ausgebleicht ist, sodaß der Anblick dieses Originals eine ganz unzulängliche Vorstellung von dem Kolorit Baroccis gewährt, die

1) Taf. 6. Nach Woermann, Gesch. d. Malerei III, 1.

jeden, der ihn sonst nicht kennt, irreführt oder davon abschreckt, sich weiter in das Werk zu vertiefen. Und doch ist gerade dieses Altarbild eine vollgültige Leistung von höchster Bedeutsamkeit für seinen Platz in der Geschichte des Barockstils.

Gerade hierbei kommt es auf den ersten Gesamteindruck an, der für die Altarstelle gewollt und im Zusammenhang mit der Räumlichkeit berechnet war. Den Betrachter des gestochenen Blattes, das in der Mappe oder auf dem Tische vor ihm liegt, wird eben diese Eigenschaft befremden: die Zerteilung in zwei Hälften, den irdischen Schauplatz unten und die Wolkenregion oben, — und wider Erwarten eben diese obere mit Gestalten gefüllt, zu entschiedenem Übergewicht der Masse, auch über den energisch verfinsterten Schattenraum, vor dem nur die eine Figur des knieenden Empfängers der Vision vorhanden ist und durch architektonische Hilfsmittel allein zu beiden Seiten gesichert werden kann. Wer das Blatt aus seiner Lage aufhebt und aufrichtet, merkt den Wandel, der die richtige Wirkung entscheidet. Erst stehend, lotrecht und erhöht, wie auf dem Altar, gewinnt das Ganze seinen richtigen Sinn als Einheit. Nun baut es sich auf, über der Raumtiefe; aber es tritt auch die charakteristische Bewegung des Hochdrangs hervor: die wuchtige Fülle, die sich ganz nach oben wirft und im Bogenfeld gipfelt — wie in einer Auffahrt des Erlösers aus dem Grabe — triumphiert, in der heroischen Gestalt des stehenden Gottessohnes inmitten der beiden knieenden Begleiter, eben ganz im Sinne des neuen Stiles, der mit dem jüngsten Gericht von Michelangelo einsetzt. Es ist eine vollendete Barockkomposition, die im umgebenden Kirchenraum ihre vollste Berechtigung fand und vom Rahmen des Bildes unterstützt ward. So angeschaut wird das Werk auch dem Willen des Meisters und dem Gelingen seiner Schöpfung gerecht zu werden erlauben; aber auch nur so und nicht anders.

Vorn an der Schwelle des Heiligtums, über die er nach brünstigem Gebet am Altar drinnen soeben herausgetreten war, ist Franciscus auf der Stufe, die sein Fuß überschritt, in die Knie gesunken, nach links gewendet mit ausgebreiteten Armen, und blickt mit seitwärts geneigtem Kopf hinauf zur Madonna, deren Fürbitte er angerufen, und die ihm nun sichtbar, in Ausführung seines Anliegens erscheint. Für alle, die dies Heiligtum betreten,





Federigo Barocci: Il. Perdono di San Francesco
Urbino, S. Francesco

wird der Gnadenerlaß gewährt, um den der fromme Mönch gerungen hat in liebevoller Barmherzigkeit.

Wenn diese Komposition als solche einen folgerichtigen Fortschritt über die Kreuzabnahme von Perugia bedeutet, indem sie eine entschlossene Umkehrung versucht, sozusagen den Sockel, die Frauengruppe dort, nach oben, die Einzelgestalt nach unten nimmt, und so das Übergewicht des Bogenfeldes steigert, wie das Stilgesetz es heischt, so ist der Gedanke mit der Madonna als Anwalt des Beters vor dem Gottessohn und dem Gnadenakt, der auf ihre Fürsprache vollzogen wird, wieder eine Vorstufe zur Misericordia von Arezzo. Diese Stelle nimmt das Ganze in der Entwicklungsreihe auch sonst durch die besondern Merkmale ein, die sein eigenster Charakter hervorgebracht hat. Von den Bedingungen der Szene muß zunächst ausgegangen werden, wenn wir den Willen des Künstlers verstehen wollen.

Sie ist vor die Schwelle des Kirchleins verlegt; denn nur hier am Tageslicht kann die Erscheinung der Himmlischen zu der leibhaftigen Nähe und greifbaren Deutlichkeit gedeihen, die das Volk in der Klosterkirche, die Gemeinde von Alltagsmenschen damals zu überzeugen vermag. In voller Beleuchtung des wirklichen Raumes, in der das Bild dasteht, erscheint auch der Heiland und seine Begleitung auf den Wolken: die ganze Gruppe schwebt soweit heraus aus der Tiefe der Himmelssphäre, daß der Einfall des Lichtes durchs seitliche Fenster, von links oben her und etwas von vorn, alle Gestalten trifft. Und diese Beleuchtung ist es, nicht der Glorienschein des Ewigen, die sich über den begnadeten Beter selbst ergießt, der drunten auf der breiten Marmorstufe bebt, als rede der Allmächtige mit ihm in einem Gewittersturm, der mit seinen Schauern über den Scheitel des Menschenkindes daherbraust.

Der Einsiedler bei der Portiuncula ist der Vermittler der Verzeihung für das sündige Volk, das reumütig die Gnade sucht. Deshalb ist auch die ganze Gestalt des Heiligen im Bilde eine Vermittlerin zwischen der Wirklichkeit vor dem Altar seiner Klosterkirche und dem bevorzugten Wallfahrtsort drinnen im Grunde des Bildes, oder den Himmlischen, die auf sein Flehen herabkommen auf der Wolkenbühne. Auf Knie und Unterschenkel des rechten Beines stützt sich dieser Körper auf der Stufe, während das linke, das sie überschritt, nur mit der Fußspitze den Boden

berührt und herabsinkend in schwebender Haltung bleibt; die ganze Büste lehnt sich in der plötzlichen Drehung nach links weit heraus; der linke Arm mit der staunend geöffneten Hand verläuft so abwärts und berührt mit den Fingerspitzen die ideale Grenzebene des Bildraumes vorn. Während die Rechte unsern Blick nach innen, in die Tür des Kirchleins leitet, neigt sich der Kopf ebenfalls so weit wie nur möglich über die linke Schulter nach außen vor. Das war es gerade, was der Maler wollte, die täuschende Wirkung des Herüberragens zu dem lebendigen Beschauer vor dem Bilde; denn sie eben löst, von der Beleuchtung gesteigert, unfehlbar den Anschluß des Körperempfindens im Menschen selber aus und bringt ein überraschendes Erlebnis von leibhaftiger Nähe zustande, wie sonst nur der tastbare Widerstand der Dinge um uns her, die unvermutete Berührung mit dem andern. Dies Mittelglied zwischen Wirklichkeit und Bildvision ist abermals ein charakteristisches Merkmal des Barockstils. Der ganze Vordergrund wird so zur Brücke zwischen Wahrheit und Dichtung, zwischen Erde und Himmel. Wie die schwungvoll bewegte, schlanke Asketengestalt des Franciscus zum Vehikel unsres eigenen Aufschwungs wird, um in hingebender Empfänglichkeit zu erglühen wie er, so bekräftigen die übrigen Bestandteile, die uns von der Vorhalle gezeigt werden, den sichern Aufbau auf unserm irdischen Grund und Boden. Die weiteren Stufen des engern Eingangs hinter ihm, die Pfosten der links und rechts abschließenden Balustrade mit ihren scharfgeschnittenen tektonischen Formen und den glänzenden Kugeln darauf; die glatt polierten Baluster in Reih und Glied, die Teppiche, die über den Rand der Brustwehr geschlagen, in breiten Faltenlagen herabgleiten, aber aus starkem Doppelstoff, links Grünbraun mit grauem Innern, rechts Goldgelb mit roter Kehrseite, zugleich stehen bleiben und sich aufbauschen, so daß sie den Schein organischen Lebens und eigenen Halts gewinnen, — das alles ist wie eine sinnvolle Begleitung in zwiefacher Parallele neben der erregten Menschengestalt in der Mitte, die im demütigen Niederknien doch begeistert emporwächst in seliger Empfängnis und Zuversicht. Ein großes Chorbuch zur Rechten, das Glöcklein des Meßners und die Kerzen, die links über die Brüstung gelegt sind, und in kühner Verkürzung vorragend ihren Schlagschatten auf den Teppich werfen, vervollständigen den Eindruck zum Nach-

ahmungswunder eines Stillebens, das nichts anderes bezweckt als täuschende Überzeugung vom Dasein der Dinge vor unsern Augen. Dazu kommt dann der Schattenraum unter der Wolkenbank bis an die halbgeöffnete Tür des Kirchleins, deren andrer Flügel rechts freilich geschlossen, aber mit einem Gitterfenster wieder täuschend durchbrochen ist, durch dessen schräggekreuzte Eisenstäbe das Licht von innen herausdringt in das Dunkel, so daß auf einem polierten Säulenstamm daneben ein Spiegelbild dieses Gitters erscheint. Durch den offenen Eingang mit seinem Rahmen blicken wir hinein bis an den Altar, dessen goldgerahmtes Bild mit Maria unter dem Kreuzesstamm fast zur Hälfte sichtbar wird, von einer brennenden Kerze, die auf der Ecke der Mensa steht, erhellt, zugleich aber durch seitlich einfallenden Tagesschein, der in derselben Richtung wie draußen, die Sinneswahrnehmungen der Wirklichkeit abermals bestätigt, doch vereint mit der Flamme einen rotgoldigen Schimmer durch das Allerheiligste verbreitet. So legen sich, perspektivisch und koloristisch wirksam, drei Raumschichten hintereinander, und die schattige Vorhalle in der Mitte zwischen den beiden hellen, gibt dem Vollzug des subjektiven Hineinschauens, wie des objektiven Entgegendringens der Helldunkelzonen, einen stark rhythmisierten Verlauf, der an sich die Unterlage zu einem neuen Verfahren bilden könnte, hier jedoch durch die energische Festigung der Dunkelschicht wesentlich dazu ausgebeutet wird, dem weiteren Aufbau des Obergeschosses den beruhigenden Halt zu verschaffen. Die tiefbeschattete Vorhalle wirkt geradezu als sockelartiger Untersatz für die Gestaltengruppe der Himmlischen darüber, und erfüllt so eine wesentliche Funktion in der Architektonik des Bildes, deren Strenge wieder notwendig zum Charakter dieses Altarwerkes gehört.

Schräg hinauf geht die Verbindungslinie von Franciscus unten nach links zur Madonna empor; an der Stelle, wo sie fürbittend kniet, legt sich die Horizontale ein, auf der die Oberwelt fußt, in der nicht minder strenge Körperlichkeit und klare Auseinandersetzung walten, soweit sie in den Gesichtskreis des Sterblichen hereinreicht. Maria weist mit der abwärts gestreckten Linken auf ihren Schützling hinunter, während die erhobene Rechte ihr Wort an den Sohn in seiner Herrlichkeit begleitet, aber zugleich erhebend hinunterwirkt auf Herz und Hoffnung des Beters, dessen braungraue



Ordenstracht ihn gar bescheiden zwischen dem Grau der Architekturformen gefangen hält und nur dem feinen Kopf in seiner verjüngten Ansicht gestattet, durch die lichtübergossenen Flächen zu eigener Wirkung hervorzutreten. In seiner Selbstentäußerung werden ihm jedoch die Pfosten der Balustrade und die helle Türöffnung mit ihrem rechteckigen Umriß zu wirksamem Rückhalt; ja selbst das von innen erhellte quergelegte Rechteck des Gitterfensters, das zwischen seinem Kopf und dem Wolkenrand sich einschiebt, vermittelt wieder schräg hinauf nach der rechten Seite, wo der Madonna gegenüber S. Nikolaus von Bari erscheint und mit seinem Bichofsstab das Auge des Beschauers auf Franciscus weist. Während Maria, in rotem Kleid, mit blauem goldgesäumtem Mantel über dem Kopf, um Schultern und Schoß, sich schlank aufrichtet und in solcher Haltung schon den zuversichtlichen Hochsinn ihrer Bitte bekundet, breitet sich Nikolaus in seinen bischöflichen Prachtgewändern ruhig aus, als wohne er nur einem wohlbekannten Auftritt bei, wie ein Kirchenfürst beim Hochamt. Auch er kniet freilich, hat seine Mitra zur Seite gestellt und weist auf seinem Buch, das beide Hände fassen, obwohl die Linke schon den Krummstab hält, die drei goldenen Kugeln vor, die Zeugen seiner Barmherzigkeit. Sein ehrwürdiges Haupt mit kahlem Schädel und grauem Vollbart neigt sich in Ergebenheit; aber seine Augen blicken nicht empor, sondern unverwandt auf das anerkannte Wahrzeichen der Menschenliebe, die er einst betätigt, als lege auch er dies Pfand in die Wagschale zugunsten des Gesuches, das an den Herrn der himmlischen Gerechtigkeit gestellt wird. Auch er wird so zum Anwalt für Franciscus; aber sein grauvioletter, ins Rötliche schimmernder Mantel über der Alba legt sich, die ganze Gestalt umfließend, so weit und feierlich aus, daß die ganze Erscheinung nur als Widerhalt aller Bewegung wirkt, die sich neben ihm vollzieht. Hier schwebt in der Mitte auf dienenden Cherubköpfen, die sich zum Schemel für seine Füße zusammendrängen, der Heiland selber hervor. Eine Heldengestalt von königlichem Wuchs, setzt er die Sohle des Standbeins fest auf diesen Sockel, der ihn statuenähnlich isoliert. Sein linkes Bein ist wie ausschreitend, aber eben die Vorwärtsbewegung hemmend, gehoben und der Fuß ragt etwas über die Cherubköpfe vor, so daß wir im Aufblick unter die Sohle schauen. Die linke Hand streckt



sich bestätigend abwärts gegen die Liebesgabe des Nikolaus, die Rechte weist nach aufwärts und erhebt die Hand mit dem Zeichen des Segens über die Schwelle drunten, wo Franciscus kniet, während das Antlitz leise nach links zur Mutter gewendet, ernst und milde im Einverständnis mit ihrer Güte, Gewährung lächelt. Das lockige Haar umrahmt das Oval des Kopfes und flattert nach links zurück; der hellrote Mantel wallt über der rechten Schulter gegen Maria hinüber und breit empor, fällt in großen Flächen über den beschatteten linken Arm, über den beleuchteten Leib und flattert wieder nach der andern Seite aus, wie rückwärts hinter den Beinen herum. Im Schwunge der Bewegung und dem Luftzug, der die Stoffe zurücktreibt, hebt und kräuselt sich auch der graue Leibrock, der auch so noch bis über die Knie hinabreicht, und mit seinem schlängelnden Saum die Verbindung mit der Fürbitterin vollendet, die sich in der Richtung aller Gewandteile über dem hochragenden Körper des Gottessohnes ausdrückt. Es ist ein triumphierender Herrscher im Reich der Lüfte, der hier groß und gnädig über Franciscus steht, und Cherubköpfe, die in Schulterhöhe zu den Seiten schweben, links und rechts über den beiden Knieenden, bezeichnen noch einmal die Grenze der Annäherung nach vorn und die Ruhe des Gleichgewichts, nach der herausfahrenden Bewegung aus der Tiefe des Himmels her. Wie der Einblick in einen Kuppelraum aus lauter Cherubköpfen und Wolkenstreifen gebildet, öffnet sich hinter Christus, bis an den breiten Kreis seines Glorienscheines und den goldigen Nimbus, der von seinem Haupt erstrahlt. Ganz deutlich wirkt hier die Erinnerung an Melozzos himmelfahrenden Christus in der Tribuna von Sti. Apostoli zu Rom; aber es gibt auch kein besseres Mittel, den Unterschied in der Formensprache und Gestaltenbildung, wie die Wandlung des Schönheitsideales, die sich in einem Jahrhundert vollzogen hat, darzutun, als diesen Vergleich mit dem perspektivischen Wunderwerk des Forlivesen aus den Tagen Sixtus' IV. Wie stark diese Tradition nachklingt, verrät auch die schräggestellte Scheibe des goldenen Heiligenscheins auf Marias Scheitel, ebenso wie die Fußsohle des Auferstandenen, die wir von unten zu sehen bekommen, und die Verkürzung in dem Beiwerk der Attribute, bis zu dem würdig breiten Apostelkopf des Bischofs von Bari, dessen wirklichkeitsgetreue Durchführung in malerischer

Stofflichkeit, bis hinein in das Schnitzwerk des Krummstabes, die Verwandtschaft mit dem Antonius Abbas auf der Vision Lucias im Louvre bezeugt, und damit die zeitliche Nachbarschaft beider Werke erkennen läßt.

Wenn das Gemälde in S. Francesco dei Conventuali zu Urbino schon ursprünglich, besonders im oberen Teil hellfarbig gehalten war, so ist es doch gegenwärtig zu stark verschossen, um über den Reiz der goldigen und ätherblauen, mit duftigen Flügelkindern bevölkerten Himmelssphäre etwas auszusagen. Aber auch hier hilft der eigenhändige Stich in seinen besten Abdrücken, die Helldunkelwirkung farbig zu ergänzen, um sich vorzustellen, was der Künstler, im Kontrast zu den Schattenmassen darunter, gewollt hat. Auf der graphischen Wiedergabe überwiegt natürlich, besonders durch die eigene stecherische Gewöhnung des Meisters nach Werken der Rafaelschule, und wohl auch Dürers mit seinem Nürnberger Anhang, der Eindruck statuarischer Klarheit nnd plastischer Selbständigkeit der Körper in der ganzen dreigliedrigen Gruppe der Vision, während doch durch die Drehungen dieser Gestalten und die wehenden, gleitenden, ausgelegten Gewänder alles getan ist, die malerische Einheit zwischen ihnen zu vermitteln, und durch Licht und Luft als Medium des umgebenden Raumes, wie im Gemälde vollends durch die Farbe, den Zusammenhang rein optischer Anschauung herzustellen. In dem strengen Aufbau dieses oberen Stockwerks, das sich über die verdunkelte Vorhalle des Kirchleins bis an den Balustradenrand und die Eingangshalle vorschiebt, muß der Überrest des römischen Stiles besonders einleuchten, gerade wenn wir die Wucht dieser plastischen Körperlichkeit und dieser malerisch breiten Gewandhülle als entschiedenes Bekenntnis des Barock, im Verhältnis zu der irdischen Räumlichkeit und der vermittelnden Figur des Heiligen in der untern Hälfte des Bildes erfassen. Im Vergleich mit dieser symmetrischen Tektonik der Komposition stellt sich dann der Fortschritt zu malerischer Freiheit in der unmittelbar anschließenden Madonna della Misericordia für Arezzo, mit dem gewundenen Gestaltenzuge durch die ganze Bildfläche hin, unverkennbar heraus.

Und war diese, nicht mehr mit den Körpern im Raum an erster Stelle, sondern mit den farbigen Erscheinungen in Licht und Luft vor allem rechnende, also echt malerische Anschauung



dem Meister einmal aufgegangen und in der Ausführung geglückt, wie in der Madonna del Popolo und im Martyrium des hl. Vitalis, so konnte die Bildeinheit dieses in zwei Stockwerken aufgebauten Altarstücks mit dem Perdono di San Francesco ihn auch nicht länger befriedigen, sondern sie mußte sich auflösen in eine Reihe von Problemen, die für sich weiter verfolgt werden mochten, bis sie auf höherer Stufe wieder zusammenfließen. Zwei von ihnen können wir unmittelbar herausschälen. Es ist die Raumdarstellung im Sinne des rhythmischen Vortrags der Helldunkelzonen hintereinander, mit der besonderen Vorliebe für die Verwertung des realistisch durchgeführten Vordergrundes als Übergang zwischen der wirklichen Außenwelt und der idealen Bildregion weiter drinnen, — für die Vermittlung religiöser Stoffe in dichterischer Verklärung ganz besonders geeignet. Dann aber das Thema der Vision selbst, wie es sich in diesem heroischen Christus über dem asketischen Gottesmann am einfachsten ausspricht. Hier steht der König des Himmels noch in voller Selbstherrlichkeit nach dem plastischen Ideal Michelangelos über dem Scheitel des zitternden Beters; es bedarf notwendig der Vermittlerin die Beziehung herzustellen, ehe der Triumphator ihn mit Füßen tritt oder im Siegesjubel über ihn wegschreitet. Die unmittelbare Annäherung beider, des Heiligen und des Himmels, ergibt sich um so besser, je malerischer die Auffassung wird, und je reifer die Innerlichkeit seiner Sinnesart alle ererbten Ausdrucksmittel abstreift, die ihr nicht entsprechen, oder sie umwandelt, bis sie rein wiedergeben, was sie verlangt.

Zwischen Maria und Christus liegt eine nähere Beziehung, die für sich besteht. Sie spielt hier im Himmel, aber auf gleichem Boden. Nehmen wir dieses Paar, oder das andere, Christus und seinen Vertreter, den bichöflichen Hirten seiner Herde, heraus und betrachten sie für sich, oder schauen die ganze obere Hälfte dieses Bildes allein an, ohne das Erdgeschoß darunter, — so tritt eine neue Reihe von Begegnungen ganz intimer Art hervor: wie die Erscheinung des Auferstandenen vor seiner Mutter, die Zwiesprach des Erlösers mit seinem Erwählten, sei es S. Martin oder S. Petrus selber; nur rückt eben der Schauplatz von oben in unsre Nähe herab, in die Bedingungen der Laufbahn auf Erden.

Und endlich bleibt die wunderbar ausdrucksvolle, in flüchtigster Erregung des Augenblicks erfaßte Gestalt des demütigen Menschen-

freundes selbst übrig. Denken wir einmal alles fort, was sie hier umgibt und in weiteren Zusammenhang einspannt. Sie muß ja so entstanden sein, zunächst in der Durchführung um ihrer selbst willen gezeichnet, dem Leben abgelauscht und doch eine poetische Schöpfung persönlichster Art: Baroccis Eigenstes selber. Wie muß die Weite der Welt, die Natur, die Landschaft aussehen, — wenn dieser feinknochige Körper, dies gebrechliche Gefäß einer großen liebevollen Seele der Ausgangspunkt ihrer Auffassung wird und der bestimmende Ursprung des ganzen Bildes? Was ist die Welt, die sein Gefühl erschafft, und wie setzt er sich mit dem All auseinander, das ihn umgibt, wenn er mit allen Geschöpfen verkehrt wie mit seinen Brüdern, und mit allen Mächten der Elemente redet, wie sein Herz sie umfaßt und seine Begeisterung sie widerspiegelt?

Madonna del Rosario

Senigallia, S. Rocco

Die unmittelbare Annäherung des Himmlischen an den Verehrer auf Erden finden wir in freier malerischer Anordnung, wie die Madonna del Popolo sie errungen hatte, in einem Altargemälde des kleinen Kirchleins S. Rocco in Senigallia. Nach der Erwähnung der urbinatischen Quelle bei Bellori hätten wir in dem knienden Dominikaner nicht den Stifter des Ordens selbst, sondern den heiligen Hyacinth zu erkennen, dem die Muttergottes das Skapulier herabreicht; aber diese Angabe des Gegenstandes trifft nicht zu: es ist ein Rosenkranz, den sie in seinen ausgebreiteten Überwurf fallen läßt, während er begeistert zu ihr aufschaut, und so bezieht sich die Darstellung gewiß auf die Einsetzung der Rosenkranzgebete zu Ehren der Jungfrau, die eben damals infolge des Sieges von Lepanto durch Verordnung Papst Gregors XIII. obligatorisch wurden, zum Dank für die Erhörung bei dieser Seeschlacht gegen die Türken, dem schon Pius V selber Ausdruck gegeben hatte.[1])

---

1) Die Stelle bei Bellori lautet: „Nella città di Senegaglia trovasi ancora di sua mano il quadro di San Giacinto ginocchione che riceve lo scapulare della Vergine in gloria col Bambino in grembo“ — Die Einschiebung eines Wortes fast könnte sie richtig stellen: riceve nello scapulare il rosario. Der Wegfall wäre bei Bellori, der das Bild nicht kannte, sehr erklärlich. (Der Empfänger des Skapuliers wäre dagegen der Karmelitermönch Simon Stock). — Taf. 7. n. Phot. Alinari 17885.



Es ist ein Nachtstück, das der Maler wie eine Mondschein-Vision auf Bergeshöh zu schildern unternimmmt, und die beiden Farben des Ordenskleides, Schwarz und Weiß, geben die Grundtöne der Gesamtstimmung, die er durchzuhalten trachtet. Wie breite Fluten ergießen sich die Streifen des weißen Unterkleides und des schwarzen Überwurfs mit der Kapuze über den Körper des knieenden Mönches und den graubraunen Felsenhang, an dem er in Andacht hingesunken ist. Alles war einsam dort oben und dunkel; das Flußtal drunten, zu dem wir rechts hinabschauen, liegt in nächtlichen Schatten, und nur am fernen Horizont leuchtet heller Schein durch die Nebel und wird von dem Wasserspiegel des gewundenen Laufes zurückgeworfen, so daß die Helmspitze einer Klosterkirche auf halber Höhe sich als schwarze Silhouette gegen solche schimmernde Lache stellt. Aber wie der Vollmond durch die Wolken bricht, so erscheint die Gnadenreiche im Engelkranz unmittelbar vor dem Antlitz des Verzückten, und Mondlichtschatten wallen — von Arm und Hand und ausgebreitetem Skapulier — über die weiße Kutte. Mondschein ist es, der auch die Himmlischen selber trifft, wie den Rand des Felsens rechts unten vor dem Heiligen. Hier schwebt über dem verfinsterten Tal ein erwachsener Engel schräg empor: das ausgestreckte Bein, bis an die Kniekehle von hinten gesehen, und ein nachflatternder Gewandzipfel sind hell beleuchtet, während der gelbliche Mantel darüber im Halbschatten liegt, oder vom ausgespannten Flügel ganz beschattet wird, so daß die farbige Note garnicht aufkommen kann, wohl aber das Weiß des Hemdärmels, der von der Schulter geglitten ist, und das Schwarz, Weiß und Grau des Gefieders, hinter dem abwärts blickenden Lockenkopf dieses kräftigen Trägers. Er hält das Wolkenkissen der Himmelskönigin, wie ein gleichaltriger Gefährte gegenüber links in violettgrauem Mantel über schneeweißem Hemd, dem Taubenflügel an den Schultern wachsen. Ein Cherubköpfchen dient als Schemel unter dem Fuß Marias, und zwei andre drängen sich zwischen der Wolkenmasse, — kaum auftauchend aus der Schattenregion. Hell beleuchtet weht das scharlachrote Unterkleid über das vorgeschobene Bein Madonnas seitwärts nach unten gegen den Heiligen zu, fast verblassend in diesem Schein; über die Knie wie um die Schulter legt sich ein schwerer Brokatstoff mit gold-

schimmerndem Muster auf blauschwarzem Grunde und einfarbig dunkler Innenseite, die den Kopf umrahmt und zur Seite rechtshin in einem breiten Zipfel ausflattert, den der Luftstrom emporträgt bis zur Schulterhöhe. Hier hockt von ihrem linken Arm gehalten das nackte Knäblein, das die rechte Hand auf ihren Nacken legt, die linke abwärts streckt und in kindlicher Neugier, nicht ohne Bangen scheint es, hinunterlugt auf den begeisterten Gottesmann, während die ausschreitenden Beinchen über den Schoß der Mutter dahersteigen, als gälte es vollends emporzuklettern, so daß auch ein weißes Tuch, die schützende Hülle, zurückweht. Die Mutter neigt ihr Haupt mit dem weichen vollen Oval gesenkten Blickes nach links vornüber, indem ihre Rechte, mit dem Rosenkranz zwischen den Fingerspitzen, hinabreicht; die Perlenschnur soll als ihre Gabe niederfallen auf das Skapulier des inbrünstigen Verehrers. Rings um die Mutter mit dem Kinde breitet sich Silberhelle, in der sich Cherubköpfe drängen, und am Rande der nächtlichen Wolken droben schweben fröhliche Flügelknaben in Anbetung und Jubel, halb erhellt, halb im Dunkel untertauchend, wie ein plastisch belebter Kuppelrand sich aus dem Dämmer des Kirchengewölbes zu fester Form gestaltet und den Lichtraum über sich in der Höhe trägt. Faßt unser Blick das vordere Paar, das in symmetrischer Haltung einander gegenüberflatternd, nur leise nach links verschoben ist, so folgt er von selbst dem dunklen Körper der Madonna, die nun wie eine Königin der Nacht erscheint, und fühlt den Gestaltenstrom schräg abwärtsgleitend nach links, zur Annäherung an den Scheitel des Heiligen, dessen Körper, rückwärts geneigt im Aufblick, und mit vorgehaltenen Armen knieend, in entgegengesetzter Richtung schräg abwärts leitet, oder — in spontaner Bewegung, als Ausdruck seiner aufstrebenden Sehnsucht gefaßt, — im Winkel daranstößt, so daß dieser Doppelzug, mit dem entscheidenden Wendepunkt in seinem Antlitz, die ganze Bildfläche füllt.

Die Verbindung zwischen der Gnadenspenderin und ihrem Schützling auf Erden ist unmittelbar veranschaulicht, wenn auch der Zwischenraum gewahrt bleiben muß. Selbst die körperliche Überleitung wird durch den begleitenden Engel erreicht, während sein Gefährte rechts durch seine Gegenwart gerade den weiten Abstand von den Niederungen der Menschenwelt drunten im Tale





Federigo Barocci: Madonna del Rosario
Senigallia, S. Rocco

fühlbar macht. Die Schwierigkeit der Aufgabe lag nur in der Beibehaltung der Körperschwere bei den Himmlischen, und deshalb greift der Maler auch hier wieder auf die Hilfsmittel Correggios zurück und findet in seinen Leistungen das Heil. Die erwachsenen Engel Allegris erfüllen die Luftregion und müssen lebhafte Bewegungen der Arme und Beine aufbieten, um die Vermittlung der lebenswarmen und blühenden Mutter in herrlicher Leibesfülle, samt dem muntern Knaben an ihrer Brust einigermaßen überzeugend zu vollziehen. Sie nehmen selbst Wolkenkissen und fester zusammengeballte Einschiebsel zuhilfe, die das Auge über die Vermischung des Fliegens mit dem Schwimmen, Segeln, Laufen und Schieben zu täuschen bestimmt sind. Das nächtliche Dunkel begünstigt dieses Blendwerk der Verzückung, und gestattet dem Nachfolger des hinreißenden Zauberers von Parma noch einen neuen Wetteifer mit überraschendem Erfolg: ein wirkungsvolles Nachtstück, in Mondscheinbeleuchtung durchgeführt, wie es in dem Kirchlein des hl. Rochus zu Senigallia vor dem Besucher aufgeht. Aber kein Zweifel, der Maler kennt die Bedingtheit dieses Ergebnisses, und strebt bei nächster Gelegenheit, eine andre Lösung zu finden, die seiner eigenen geistigen Auffassung noch besser entspricht als solch ein Kompromiß.

Die Möglichkeit, in malerischer Wiedergabe der Gestalten die Körpermasse mit ihrer Schwere, Greifbarkeit und undurchdringlichen Fülle, soviel der Augenschein es irgend vertragen mag, auszuschalten, die Erleichterung des farbigen Eindrucks bietet sich an, sowie die Bedingungen der Wirklichkeit und die Ansprüche des menschlichen Beschauers nicht voll hineinragen in das Bild, also dort etwa, wo die Oberwelt allein zur Erscheinung käme, oder wo der irdische Schauplatz mit seinen Bewohnern einigermaßen zurücktreten darf. Solche Fälle bringt eine andre Reihe, die wir deshalb zunächst ins Auge fassen, den Unterschied von dem soeben besprochenen Beispiel wie die Verwandtschaft mit ihm zu beobachten.

La Concezione

Urbino — Macerata

Die stehende Jungfrau auf dem Halbmond, der in Wolken schwimmt, ist zum Symbol der unbefleckten Empfängnis geworden, und genießt so der besondern Verehrung ihrer gläubigen Gemeinde.



Solch eine Darstellung hat Barocci für einen Altar derselben Franziskanerkirche gemalt, für die er den Perdono di S. M. degli Angeli geschaffen. In ihrer Kapelle sieht man heute nur eine Kopie, das Original in der Pinakothek. Aber auch dies hat eine Metamophose erlebt, die für die Absicht des Meisters sehr bezeichnend ist: der Gewährsmann Belloris weiß zu erzählen, daß dies Bild zuerst in Gouache ausgeführt war, und daß Barocci erst, als es sich so nicht hielt, noch in seinen letzten Lebensjahren dazu schritt, es in Ölfarbe zu übermalen. Noch heute vermag nur das Streben nach stofflicher Erleichterung, das sich in der ursprünglichen Wahl der Technik ausspricht, die Verblasenheit des Ganzen zu erklären, die fast alle Modellierung aufhebt. Es wird zu seiner Zeit wohl duftig und genießbar als Farbenerscheinung gewesen sein, ist aber in seinem gegenwärtigen Zustand allzu eingesunken und stumpf. Mit einiger Mühe vermögen wir zu erkennen, was der Künstler gewollt hat.

Die Immaculata trägt ein karminrotes Gewand, unter dessen kurzen Puffärmeln grünliche Unterärmel eng anschließend bis ans Handgelenk reichen. Ihr blauer Mantel zeigt eine silbergraue Innenseite, die in der Schattenpartie rechts unten eine rotbräunliche Tönung annimmt. Mit abwärts gebreiteten Armen blickt sie im Aufstieg hinunter, von Cherubköpfen begleitet. Dies wäre die himmlische Erscheinung für sich allein.[1])

Nun aber kommen, in Rücksicht auf die Besteller oder die Verehrer, die Genossen einer Bruderschaft im untern Teil des Bildes hinzu: links Männer, rechts Frauen; d. h. links ist ein zurückgewandter Stifter in Halbfigur, rechts eine vornübergebeugte Mutter mit einem kleinen Mädchen im Arm sichtbar; die andern im Kreise herum nur als Köpfe. Das Zugeständnis geht also nicht bis auf die Einbeziehung des Erdbodens selber hinab. Die Unberührte schwebt als Erscheinung losgelöst und frei wie die Sichel des Mondes, die sie trägt, am Himmel, — hoch über den Köpfen der Menschen, bestimmter Personen gar dahin, und nur der Schein einer Beziehung bleibt.

Ein andres Gemälde räumte gar den unten versammelten

1) So hat sie Phil. Thomassin 1591 gestochen. In ein Kreisrund gestellt mit je einem Cherubkopf zur Seite gibt sie Raphael Schiaminossi Pictor 1613 wohl nach einem Entwurf des Meisters aus dessen Nachlaß wieder. B. 35.



Heiligen eine viel bedeutsamere Rolle ein; sie bildeten zweifellos eine Art Unterbau für die schwebende Jungfrau in Verklärung, wie bei einer Himmelfahrt. Das geht aus der Beschreibung hervor, die der Landsmann des Malers dem Bellori über ein Werk gleichen Titels geliefert hat. „In Macerata ist auf dem Hochaltar der Kapuzinerkirche ein andres Bild der 'Konzeption' mit der Jungfrau in der Engelglorie, darunter der hinweisende S. Johannes der Täufer, S. Franciscus, S. Bonaventura und S. Antonius von Padua, Gestalten von sicherer Entschiedenheit der Vortragsweise.“ Schade, daß dieser zeitgenössische Laie nicht besser wußte, worauf es, nachdem er die Dargestellten genannt, nun eigentlich künstlerisch ankam: die besondere Lösung der Aufgabe zu charakterisieren. Aber schon die Hervorhebung der energischen Heiligen darunter deutet doch wohl auf kraftvolle Behandlung dieser versammelten Zeugen, die wir uns nach Art des Antonius Abbas im Louvre und des Nikolaus von Bari in Urbino, oder gar des Apostelpaares Simon und Thaddäus ausmalen dürfen. Aber die Frage, wie weit die aufstrebende Verzückung des hl. Franz oder S. Bernardins in Perugia, wie weit stehende oder knieende Haltung sie nach oben mit der Immaculata vermittelte, muß offen bleiben. Gerade die Hauptsache für die Einordnung des Bildes in die bisher betrachtete Reihe der Altartafeln erfahren wir nicht, vermögen deshalb ebensowenig zu sagen, ob es sich in der strengeren Scheidung der beiden Regionen dem Perdono di S. Francesco näher anschloß, oder deren malerische Verbindung im Sinne der Madonna del Rosario und der Misericordia von Arezzo vollzog; denn das Werk Baroccis in der alten Kapuzinerkirche bei Macerata ist untergegangen, als die Franzosen am 5. Juli 1799 die Stadt für einen Volksaufstand gegen ihr Regiment bestraften und die Klöster und Kirchen der Kapuziner und Minoriten in Brand steckten.[1])

Wenden wir uns darnach dem umgekehrten Fall zu, wo keine Trennung zweier Welten in der Übereinanderordnung des

---

1) „Al luogo detto i Cappuccini vecchi v' è la chiesa di S. Stefano ...; questa chiesa fù rifabbricata sopra l'area stessa, ove nel 1799 i Francesi bruciarono il convento e la chiesa antica.“ Guida storico-illustrativa di Macerata, Sanseverino-Marche, C. Corradetti 1878. (Estr. del periodico Il Marchigiano, anno IV.) p. 23. vgl. p. 148.



himmlischen und des irdischen Schauplatzes gegeben liegt, sondern die Annäherung der beiden entscheidenden Personen auf gleichem Boden erfolgt. Solche Ausschaltung der gewohnten Sphäre himmlischer Gäste im Gesichtskreis bevorzugter Erdenkinder rückt die Aufgabe des Malers in unmittelbare Nähe der Anschauung und somit auch der Denkweise des Alltagsmenschen. Sie bleibt vielmehr in dem gewohnten Bannkreis plastischer Körperlichkeit seit den Tagen der Hochrenaissance befangen und drängt eben damit zu Beobachtungen, worin denn hier die Eigenart des Barocci zu suchen sei.

Die Verkündigung

Rom, Vatikan, Pinakothek — Florenz, Uffizien

Als erstes Beispiel betrachten wir sachgemäß die Erscheinung des Engels Gabriel bei der Jungfrau Maria; denn so gewinnon wir einen angemessenen Übergang, in dem das himmlische Wesen des Ankömmlings noch durch sein Flügelpaar gekennzeichnet wird, und andrerseits ist gerade dieses Werk Baroccis als das früheste innerhalb der Reihe anzunehmen, die hier zusammengefaßt werden muß.

Die besondere Verehrung des Herzogs Francesco Maria II für die Annunziata gab den Anlaß für den Auftrag. In der Wallfahrtskirche zu Loreto wurde ihr als Stiftung des Fürsten eine besondre Kapelle hergerichtet und das Altargemälde, das diesem Titel entsprach, dem Federigo Barocci anvertraut, während die Ausschmückung der Architektur an Ort und Stelle dem Federigo Zuccaro zufiel, der zwischen den reichgearbeiteten Rahmungen und guirlandentragenden Putten in Stuck die Wand- und Deckenbilder in Fresco ausführte, und zwar mit den zugehörigen Momenten des Marienlebens: dem Sposalizio und der Visitation zu den Seiten, dem Tode, der Himmelfahrt und der Krönung an dem kurzen Tonnengewölbe, während vier schmalere Füllstücke, die namentlich neben den aufrechtstehenden Rahmen des Todes und der Auffahrt aus dem Grabe übrig bleiben, mit allegorischen Einzelfiguren oder Gruppen besetzt wurden, die gleich senkrechten und ovalen Öffnungen am Eingangsbogen oder vermittelnden Kartuschen zwischen den Hauptbildern der Decke, dem abstrakten Geschmack des Akademikers willkommene Gelegenheit



darboten.[1]) Die unmittelbare Zusammenwirkung mit dem Altarwerk erfolgt nur bei der Krönung Marias, die als Mittelstück am Gewölbe in Untensicht für den ankommenden Besucher zugleich mit der Verkündigung aufgeht. Unzweifelhaft hat hier Melozzos Kapelle mit den Engeln als Träger der Passionswerkzeuge[2]) die verwandte Behandlung der aufschwebenden Gestalten zu Füßen der höchsten Glorie veranlaßt. Dort oben kniet nur Maria ganz von vorn gesehen, während sich die Figuren Gottvaters und des Sohnes, die zugleich die Krone über ihrem Haupte halten, sich dekorativ in die Kreisform der Strahlensphäre auslegen und in der obern Hälfte dieses Raumausschnittes nur die Taube des heiligen Geistes schwebt.[3])

Jetzt ist das Werk Baroccis in Loreto durch eine Mosaikkopie ersetzt, nachdem das Original in die päpstliche Sammlung nach Rom übergeführt war.[4]) Über die Identität dieses Gemäldes mit dem Exemplar der vatikanischen Pinakothek kann also kein Zweifel walten, wohl aber verrät es, daß die Schicksale nicht ohne Spur in seinem Erhaltungszustand vorübergegangen sind. An einer Nebensache muß sogar jedem Kundigen die Entstellung durch die Hand eines Restaurators auffallen. Durch das geöffnete Fenster im Gemach der Jungfrau blickt man hinaus in die Landschaft, und hier wird das Wahrzeichen sichtbar, das in fast allen Gemälden für den Herzog von Urbino und die Seinen wiederkehrt, die turmbesetzte Front des Schlosses. Der Restaurator hat die Loggia, die in mehreren Geschossen zwischen den Rundtürmen aufsteigt und mit ihrer Giebelkrönung den Dachrand durchbricht, nicht gekannt und im Bilde nicht mehr verstanden, oder ist

---

1) Vgl. die Erörterungen darüber im Briefwechsel Zuccaris mit dem Herzog v. J. 1583 bei DENNISTOUN, Memoirs of the Dukes of Urbino, London 1851, III p. 346.

2) Wenn neuerdings wieder Zweifel an der Eigenhändigkeit dieser Arbeit Melozzos laut geworden sind, so erklären sie sich als ganz subjektive durch den Gegensatz, wenn man, von der weichen Behandlung venezianischer Ölmalerei des XVI. Jahrhunderts herkommend, in dem engen Raum die härtere Formensprache des strengen Quattrocentisten vor sich sieht. Es heißt also nur unzulässige Anforderungen stellen, die kein Kriterium zwischen Eigenhändigkeit oder Schülermache sein dürfen, zumal zu einer Zeit, wo solche perspektivische Wiedergabe von keinem Geringeren geleistet werden konnte.

3) Photographie der Wölbung von Alinari, Nr. 17849.

4) Lanzi sah es noch in Loreto. Antonio Becci, Cat. delle pitture di Pesaro 1783 erwähnt aber gelegentlich einer Kopie in der Kathedrale von Pesaro, daß es aus der Kapelle des Herzogs von Urbino nach Rom transportiert sei (p. 24).

summarisch darüber hingefahren: genug, wir sehen ein hohes schmales Rundbogenfenster an ihrer Stelle und ebenso anstatt der Seitenloggien rechts vom Eckturm, als ob es sich um eine Kirche handle, die uns mit ihrem Zinnenkranz entweder nach Loreto oder gar nach Südfrankreich, in den Umkreis von Avignon oder Albi versetzen würde. Aber auch im übrigen ist die Malfläche brüchig geworden, wie geknittert, und deshalb durchweg von moderner Hand zurechtgetupft und ausgeglichen. Dennoch ist das Original in seiner Gesamtwirkung als Kirchenbild durch keine Wiederholung zu ersetzen, und auch die anziehende kleinere Redaktion in den Uffizien in Florenz, die sich als die für Nahsicht vollendete Vorbereitung erweist, wie solche im Besitz des Herzogs geblieben, vermag in der Tonart nicht mit dem feierlichen Hauptwerk zu wetteifern.

Maria kniet ganz links auf einem hölzernen Schemel vor dem Tischchen am Fenster, auf dem die linke Hand mit dem offenen Gebetbuch ruht, während die erhobene Rechte sich in sprechender Antwortgebärde zu dem Boten wendet, dem sich ihr Leib und ihr Antlitz in Dreiviertelsicht, mit bescheidener Ergebenheit in den gesenkten Lidern, ebenso zukehrt. Der geflügelte Sendling des Himmels ist von rechts hereingekommen, kniet mit dem rechten Bein auf dem Boden des Zimmers, während das gebogene linke sich mit dem nackten Fuß aufstützt und so der linken Hand mit dem aufgerichteten Lilienstengel als Unterlage dient. Der einwärts gegen das Fenster geneigte Oberkörper richtet Büste, Hals und Antlitz in Profil zu der Erkorenen, so daß wir unter das Kinn und über die Wange blickend, Mund und Nase in Verkürzung und nur ein Auge zu sehen bekommen. Die rechte Hand aber streckt er mit offener Innenseite bis an den Rand des Betpultes vor. Ein festliches Gewand von besonderer Kostbarkeit und hellen Farben zeichnet ihn aus. Über dem weißen Unterkleid, mit breiter Goldstickerei und Fransen am Saum, legt sich ein goldgelbes Oberkleid, das über der Schulter einen roten Aufschlag zeigt, unter der Goldkante des Jäckchens aber in langer Schleppe hinunterfällt und sich nach links zu einem vollen Bausch am Boden zusammenballt, der in dem einspringenden Winkel zwischen den Beinen des Knieenden, gerade unter dem linken Arm einen Stützpunkt für das Auge des Betrachters ge-

währt, dem sich als oberer Abschluß schräg hinauf das Flügelpaar anschließt. Das hellblonde Lockenhaar umfließt die weichen jugendlichen Formen des Kopfes mit mädchenhaften Zügen, und über den edel gebildeten Armen mit ihren luftigen Glockenärmeln und schlanken Händen steht in überraschender Wahrheit der Lilienstengel mit zwei offenen Kelchen und aufragenden Knospen in der Mitte. Mit voller Stärke breitet sich das einfallende Licht von links oben über diesen einschmeichelnden Boten, so daß die ganze Erscheinung aufleuchtet gegen den dunkeln Vorhang der Bettstatt, die sich in der Ecke verbirgt. Noch unmittelbarer trifft diese Beleuchtung die Züge Marias und die zarte Hand, die sie vor die Brust erhebt. So wirkt der schlanke Körper in hellrotem Kleide und grünblauem Mantel nur wie ein notwendiger Träger dieser ausdrucksvollen Teile, in denen wir allein das seelische Erlebnis suchen, fast unbekümmert um das keusch verhüllte Gefäß, dem der goldige Lichtschein gilt, der vor dem karminroten Vorhang von der Decke des Gemachs herniederstrahlt. Dies Antlitz der Jungfrau sagt uns, was Federigo Barocci will. Sein Ideal schließt sich mit unverkennbarer Wahlverwandtschaft an das Correggios an; aber, ist es auch nicht geistig bedeutender und charaktervoller, so ward es doch geläutert durch das reine Gemüt des Urbinaten, den nicht der Liebesrausch des jungen Gatten mit glühender Sinnlichkeit erfüllt, wie den Meister von Parma in seinen glücklichsten Jahren, sondern milde Menschenfreundlichkeit und teilnehmender Familiensinn, so daß auch er im traulichen Umkreis des Bürgerheims die allgemein gültigen Vertreter der biblischen Erzählung sucht, selbst wenn, wie hier, ein höfisch geschmückter Edelknabe, barfuß, aber in fürstlichen Prachtgewändern, vom Schlosse her über die Schwelle hereingeschlüpft ist, man weiß nicht wie. Die duftigweißen Blüten in ihrer Morgenfrische verstärken so eindringlich den Glauben an seine Gegenwart, daß wir selber des frommen Märchens Zeugen werden, dessen Zauber das jungfräuliche Herz gewinnt. Und blickt es nicht leibhaftig durch das Fenster herein, das Schloß mit seinen Turmspitzen, wo die Wohngemächer des Herzogs selber liegen? — baut sich nicht jenseits des Hügels, dessen geschlängelter Pfad hinanführt, die Stadt Urbino auf, mit den wohlbekannten Kirchen und dichtgedrängten Dächern, so daß wir alle wissen, wo diese wunderbare Begegnung stattfindet, die

unsre Augen mit anschauen dürfen, wie der bevorzugte Poet, der sie gemalt? Was uns immer wieder anzieht, ist die intime Zwiesprache zweier Wesen, zwischen denen kein unreiner Gedanke des Fremden aufkommen kann, selbst wenn er so etwas mitbringt, — wie es ja modernen Feinschmeckern, die auch von Kirchenbildern ihre gewohnten Genüsse haben möchten, eingestandenermaßen begegnet.

Wer vor dem Original aus Loreto in der Pinakothek des Vatikans steht, der muß es zurückversetzen in die Kapelle des Herzogs von Urbino, wo es im eigenen Heiligtum der Wallfahrtskirche zu wirken bestimmt war. Sonst wird er nicht imstande sein, es richtig einzuschätzen; denn ein Galeriewerk ist es nie gewesen. Ganz anders liegt eben diese ursprüngliche Bestimmung bei dem kleinen Exemplar für ein herzogliches Zimmer, das räumlich wenigstens in angemessenem Verhältnis sich in der Sala del Baroccio der Uffizien zu Florenz befindet.[1])

Schon das Kätzlein im Vordergrund links, das auf dem Kirchenbild in Rom bescheiden im Dunkel schläft, tritt hier als Schaustück häuslichen Stillebens ganz hell heraus und liegt auf dem gewohnten Lager so selbstverständlich, so liebevoll bis in alle Besonderheiten seines Felles abkonterfeit, daß man meint, es schnurre in ungestörter Gemütlichkeit weiter, und merke so garnichts von dem Verkehr seiner Herrin beim vollen Tageslicht. Das Ganze ist heller gehalten und somit alles Einzelne sichtbarer geblieben, wie es die erste Rechenschaft über sämtliche Bestandteile mit sich zu bringen pflegt. Auch sonst verrät sich dieser Charakter des vorbereitenden Entwurfs noch deutlich im Vergleich zu der großen Ausführung für Loreto. Links und rechts sind noch mehr Gegenstände der Zimmereinrichtung angegeben: hinter Maria ein Tintenfaß auf dem Tisch und eine Holzbank; hinter dem Engel, dessen Flügel sich vollständiger zeigen, ein Schemel mit Kissen dicht hinter seinem rechten Fuß, dessen Spitze nicht abgeschnitten ist, wie in Rom; dagegen keine Pfühle der Bettstatt, nicht diese selbst, sondern ein Vorhang vor einer dunkeln Wandöffnung, die auch eine kleine Tür zum Schlafgemach bedeuten könnte. Ausführlich aber tritt die Fensternische mit Täfelung und Sitzplatz hervor, wie sich's gehört und auch in der Madonna del Gatto gesehen wird.

1) Phot. des Vatikanischen Bildes Alinari 7677, des Florentinischen 388.



Vom Lichtschein aus der Höhe weiß jedoch diese Redaktion noch nichts. Den vorbereitenden Entwurf erkennen wir auch in den durchstudierten Faltenlagen der Gewandung, z. B. am Mantel Marias; an der etwas allzukleinen Hand, die das Gebetbuch nicht fühlbar berührt und in dem Hauptbild vergrößert ist; an der minder deutlichen Hervorhebung der Rechten, die sich stärker vom dunkeln Hintergrunde des fertigen Bildes absetzt; an der vorgestreckten Hand des Engels, die dort nicht mehr flach bleibt und nicht durch die Tischkante gestört wird, die in Florenz hinter ihr entlangschneidet; endlich in der Abweichung im herabfließenden Gewande Gabriels, das den linken Fuß mehr verdeckt und sich noch nicht so fest gegliedert aufbaut, wie in Rom, wo energische Schatten freilich auch den natürlichen Fall des Stoffes etwas allzu willkürlich verändern. Das sind lauter Eigenschaften sorgfältigen Studiums der Einzelheiten in der Vorbereitung und resolute Vereinfachungen in der Ausführung zugunsten monumentaler Wirkungskraft an Ort und Stelle. Der Reiz des Skizzenhaften geht in Florenz bis ins wirre Haar des Modells und das Gefieder der Flügel, an denen umso stärker die himmelblaue Farbe auffällt, die auch der Berichterstatter Belloris hervorhebt.

Federigo Barocci selbst hat diese Verkündigung für Loreto durch ein radiertes Blatt bekannt gemacht.[1]) Außerordentliche Kraft der Zeichnung, die ihre Formen doch zum großen Teil mit Helldunkelkontrasten hervorbringt und sich vom alten Verfahren sauberer Umrißlinien überall schon weit entfernt. Mit entschlossenen Kreuz- und Querschraffierungen gibt er die Schattentiefen, die deshalb nur in besten Abdrücken malerische Weichheit besitzen. Auch der feurige Erguß aus Wolken in der Höhe wird mit solchen Mitteln gewagt, und dieser Abschluß gibt dem Blatte sogar seinen festen Halt nach oben und bestimmt das Ganze der Radierung stärker als im Gemälde des Vatikans. Dennoch lehrt ein Vergleich, daß die Kupferplatte nicht nach dem Altarbild für Loreto, sondern nach dem vorbereitenden Exemplar gearbeitet ist, das aus Urbino später nach Florenz kam. Auch hier steht hinter Maria das Tintenfaß und die Bank an der Wand links, der Bettschemel (oder die Stufe) rechts und die Türöffnung hinter der ver-

1) Bez. r. u. Federicus Barocius Urb. inventor excudit. H. 438 mm B. 309. Ein Zustand vor der Adresse, vgl. BARTSCH Nr. 1.



schlungenen Gardine. Das Flügelpaar des Engels erscheint vollständig wie dort, und das Faltenmotiv der Schleppe fällt noch so wie in der Modellstudie, nicht im kompakteren Aufbau der großen Redaktion. Endlich stimmen das Betpult und die Fensternische mit dem Florentiner Vorbild überein. Aber gerade in der Behandlung des Stofflichen, der Kleider und Vorhänge im Konstrast zu den schlichten Möbeln, zeigt sich das Bestreben reicherer Belebung des graphischen Blattes bis in knittrige Schärfe und mannigfache Abstufung kleiner Flächen.

Ein anderes Exemplar des Gemäldes wurde vom Herzog Francesco Maria als Geschenk nach Spanien gesandt und kam ins Escurial. Für die Kirche der Kapuziner zu Mondavio malte Barocci ebenfalls eine Verkündigung mit dem heiligen Franz, der in einem Buche liest. Und eine letzte Redaktion für die Confraternità dell' Annunziata in Gubbio blieb durch den Tod des Meisters nnvollendet, ward aber auch so von der Bruderschaft angenommen. Die Sammlung des Grafen Stroganoff in St. Petersburg soll ein Werk Baroccis dieses Inhalts besitzen.[1])

Die Berufung des Apostels Andreas

1583 — Brüssel, K. Museum

Der ganz natürlichen Begegnung von Mensch zu Mensch gehört die Berufung des Andreas von seinem Fischerhandwerk durch Jesus von Nazareth an, die Barocci ungefähr gleichzeitig mit der Verkündigung als Altarbild für die Kapelle der Andreasbruderschaft in Pesaro gemalt hat. Der wohlunterrichtete Landsmann weiß zu erzählen, daß es auf Betrieb der Herzogin von Urbino, d. h. der kinderlos gebliebenen Lucrezia d'Este, geschah; er kennt einen Brief von 1580, den sie darüber an den Künstler geschrieben, und sogar den Preis (zweihundert Goldscudi), den er dafür bekam. „Hernach, fährt er fort, im Jahre 1584, als das Bild fertig war, gefiel es dem Herzog dermaßen, daß er es der Bruderschaft abverlangte und es als Geschenk an König Philipp II von Spanien schickte, weil S. Andreas auch Protektor des Ordens vom Goldenen Vließ ist". Diese Zeitangabe kann jedoch nur für die Ab-

1) Das Mezzotintoblatt von Valentine Green (1778) gibt eine abweichende Komposition aus englischem Privatbesitz wieder: die Madonna sitzt, der Hintergrund landschaftlich erweitert. „Fredericus Barocci Pinxit."



sendung nach Spanien gemeint sein[1]); denn die Vollendung des Werkes war nachweislich früher erfolgt. Barocci malte auf Bestellung des Herzogs als Ersatz für die Fischergilde von Pesaro ein zweites Exemplar, und dieses trug nach der genauen Angabe des Antonio Becci in seinem Catalogo delle Pitture che si conservano nelle chiese di Pesaro, von 1783, die volle Bezeichnung mit dem Datum 1583. In der Franzosenzeit ward auch dies zweite Meisterwerk entführt und nach Paris geschafft. Von dort ist es 1802 an die Galerie in Brüssel überwiesen, wo es sich noch heute in wohlerhaltenem Zustand befindet[2]); nur die letzte Ziffer der Jahreszahl war verletzt und ist fälschlich zu einer VI ergänzt worden, während die beiden äußern Parallelstriche der ursprünglichen III noch vorhanden sind. Die Inschrift auf dem Stein rechts unten lautete ganz zweifelfrei in perspektivisch schräggestellter Schrift

FEDERICUS BAROCIUS / URBINAS FACIEBAT / MDLXXXIII.

Nur ein leichter Strahlenschein am Haupte kennzeichnet den Gottessohn in Jesus von Nazareth, der links am Ufer des galiläischen Meeres steht und gesenkten Blickes, mit abwärts gestreckter Rechten seine Aufforderung begleitet, als laute sie nur noch: schlag ein, mein Freund! — und erwarte keinen andern Vollzug des Gelübdes, als dies wortlose Zeichen der Verbrüderung. Aber der greise Fischer von mächtigem Wuchs und wettergebräunten Gliedern hat sein Käppchen vom Kopf gezogen, beugt ein Knie vor dem milden Rabbi, der ihn angesprochen, und breitet die Arme vor ihm aus, als gälte es sein Gefühl der Unwürdigkeit zugleich mit der vollen Hingabe zu äußern, die er dem gottgefälligen Wandel des Einsamen entgegenbringt. So zögert er noch mit dem Handschlag, den er sonst bereit hat, und das Zagen des alten Recken, der mit den Elementen da draußen zu kämpfen gewohnt ist, entfaltet in diesem Augenblick ehrlich und treu die innerste Gesinnung des hartgewordenen Mannes vor dem menschenfreundlichen Herrn, dem er folgen soll. In der unwiderstehlichen

1) Dopo, l'anno 1584, essendo terminata (la tavola) piacque in modo al duca, che la domandò alli confrati di quella scuola e la mandò in dono a Filippo II, Rè di Spagna ...." Inzwischen mußte Barocci das Original als Ersatz für die Besteller wiederholen.

2) Musée Royal, Éc. étr. No. 23. H: 3,15 m, B: 2,35 m. Phot. Hanfstängl Nr. 24.

Anziehungskraft, die den hochgemuten Seemann schon mit sanfter Bescheidenheit bezwingt, malt sich die überlegene Geistesnatur des Heilandes, wie sie Barocci erfaßt: unverkennbar ist es die ethische Hoheit des innern Menschen, die hier ihren unmittelbaren Einfluß ausübt, und das gerade ist ein volles Bekenntnis der neuen Zeit.

Die beiden Gestalten des Meisters und seines angehenden Jüngers Andreas sind allein in den Vordergrund genommen; denn um die Berufung dieses Apostels handelte sich der Auftrag für die Bruderschaft von S. Andrea zu Pesaro. Alles andre ist nur unentbehrliches Beiwerk zur Veranschaulichung der biblischen Geschichte, und Simon, der Bruder des Andreas, sein Genosse freilich im Fischerhandwerk, und sein Gefährte bei der Erwählung zum Apostel, mußte dabei auf gute Art zurücktreten.[1]) Deshalb zeigt ihn der Maler in einer Lage, die das für den Augenblick erklärt und doch dem vollen Eifer des künftigen Petrus gerecht wird: der ältere von beiden, eine ebenso muskulöse, aber untersetzte und gedrungene Figur, ist nicht mehr so behend, wie der langbeinige Andreas. Er hat Mühe, sich von der Arbeit an den Netzen über den Rand des Kahnes zu schwingen und zögert doch nicht, ins Wasser zu treten, während sein Auge und Ohr an dem Auftritt hängen bleiben, der sich am Ufer vollzieht und so erstrecht die Verschiebung des Schwerpunktes verlangsamen. Kein Zweifel, er wird im nächsten Augenblick auch dabei sein; denn der Ruf ist an beide ergangen. Aber bis dahin ist das Fischerboot mit seinen Insassen, dem hastenden Alten und dem widerhaltenden Burschen, der stehend das Ruder gegen den Grund stemmt, damit der Kiel nicht auf den Sand laufe, ein Begleitmoment, das der Begegnung erst den Lokalcharakter gibt, und so meisterhaft in der Schwebe gehalten, ohne zum locker angefügten Genrestück zu werden. In klarer Tektonik des Aufbaus schließt der Schnabel der Barke die vordere Gruppe, gewährt mit seiner dunkeln Masse der bewegten Gestalt des Apostels Halt und lenkt durch die Richtung des Buges doch die vorwiegende Aufmerksamkeit auf Jesus, als zöge sie dieser, wie ein Magnet den Kurs be-

1) Die Beschreibung im Brüsseler Katalog als Berufung Petri führt also irre, indem sie den Zweiten im Kahn für Andreas nimmt. Die richtigen Angaben bei Bellori sowohl, wie bei Becci (Lazzarini) im Catalogo delle Pitture di Pesaro.



stimmend, oder als harre sie unwillkürlich, seines Winkes gewärtig, in gemessenem Abstand. Ebendadurch verfolgt unser Auge diese Richtung von der Spitze rückwärts zu dem Ruderer und gleitet in die stehende Figur hinauf zur Vertikale, wo der dunkle Stock des Ruders oben dem aufstrahlenden Elmsfeuer am Haupte des Heilands entspricht, so daß die ganze Raum- und Körperentfaltung durch ein großes schräggestelltes Dreieck umschrieben wird, dessen zweiter Schenkel durch alle drei Personen des Alltagslebens hingeht und die Hauptstelle des ersten für den Urheber des ganzen Vorgangs allein bewahrt. Petrus und sein Fährmann sind sogar, bei der Nähe der Barke, etwas befremdend klein geraten, wenn der Eindruck des Bildes am jetzigen Orte, abseits von seinem ursprünglichen Rahmen und zugehörigen Kapellenraum überhaupt als maßgebend gelten darf. Verrät doch die Höhe des Horizontes für den Wasserspiegel, den der Künstler gewählt hat, und die Fluchtlinie der Seeküste links, an der noch andre Fischerkähne dahingleiten, die bewußte Absicht, mit den Bedingungen des Altarstückes zur rechnen. Da gibt eine Baumgruppe am Ufer und ein abfallender Hügelrand dahinter die Seitenkulisse des landschaftlichen Ausschnittes mit Bergzügen, die sich im fernen Gewölk verlieren. Über die ganze Meeresfläche vom Horizont herüber breitet sich der Widerschein des bedeckten Himmels, so daß Wasser und Luft in grauen Tönen zu einer stimmungsvollen Einheit verschmelzen. Nur hinten zieht sich ein gelbweißer Lichtschein über die Weite hin, — und eben dieser Goldglanz zittert über die leichten Wellen am Strande, mit dem zerrinnenden Schaum auf nassen Kieseln, und leuchtet als Wahrzeichen auf hinter dem Scheitel des Herrn. So wird aus der überwältigenden und doch so intim gehaltenen Begegnung, wie der alte Fischerhauptmann seinen Meister findet, zu einem wundersamen Fischermärchen, aus längst verklungener Vorzeit zu überzeugender Gegenwart des Augenblicks selber. Das ist das Wunder des Malers.

Und sein Absehen ist hier auf keineswegs geheimnisvolles Dunkel, sondern auf Tageshelle und Wahrheit des Lebens gerichtet, auf deren sicherm Grund erst seine Dichtung sich erhebt. Dem Fischervolk in seiner Gemeinde zeigt er den Seestrand als wohlvertrauten Boden mit seinem Geröll und großen Taschenkrebsen, die da hängen geblieben und vertrocknet sind. Ganz hell und

freskomäßig ist der Vortrag seiner Malerei, als wetteifere sie mit einem tizianischen Wandgemälde. Jesus trägt einen scharlachroten Mantel über hellgrauem Rock, der in den Lichtern weiß, in den Schatten leise violett angehaucht scheint, durch orangerötlichen Besatzstreifen am Saum gehoben und mit dem Mantel vermittelt, der seinerseits wieder mit Weiß gedämpft wird. Das rotblonde Haar ist oben dunkler, wird im Barte fast hellblond und rahmt die regelmäßig geschnittenen Züge mit ihren weichen Formen und ihrem sanften Ausdruck ringsum abschließend ein, so daß die herabwallenden Locken wirksam mit der Schulterdraperie zusammengehen. Diese fällt in breiten Faltenlagen herab und baut den Körper in monumentaler Kraft hin, wie der Wille, der sich herrschend einsetzt, das — gerade bei der Milde und Liebenswürdigkeit der ansprechenden Vorderseite — zum Ausdruck seines selbstbewußten Wesens erfordert. So wird die ganze Gestalt des Recken von ihm abhängig, bei aller Lebhaftigkeit des eigenen Verhaltens. Andreas trägt über dem weißen Hemd einen zitrongelben ins Rötliche schattierten Kittel mit himmelblauem Gürtelband um den Leib, eine scharlachrote Kappe in der herabhängenden Linken und ein langes weißgraues Manteltuch, das — von der Schulter her — den Körper umzieht und in breitem Ende über das knieende Bein fällt, so daß der gebräunte Fuß und die nackte Sohle, das Kennzeichen seines Berufs, daraus hervorsieht. Die Gruppe hebt sich voll ausgerundet vom Wasserspiegel und von dem Boot ab, das zum Neuberufenen gehört wie ein Stück von ihm, plastisch klar und doch in weicher Luft stehend. Die graugestrichene Barke wird aber, mit beiden Fischern darin, in großer Silhouette zu Andreas gezogen. So ist auch der blaue Kittel des Petrus gedämpft, wie Emailfarbe unter opaker Glasur eines Gefäßes schimmert; ein graugrünes Leibchen geht ärmellos über das weiße Hemd, das die gebräunten Glieder erstrecht hervorhebt und am Hals den mühsam aufblickenden Kopf umrahmt. Der junge Fährmann hat ein fast einheitlich ins Gelbbraun gehendes Kostüm, obwohl die Jacke etwas mehr in Orange, die Beinkleider in Graugelb fallen, wie der Gurt um den Leib. Die Beine erscheinen etwas dürftig und die ganze Figur wirkt, im Vergleich zu den gestreckten Proportionen des Andreas vorn, fast knabenhaft. Aber so ordnet sich diese Nebenperson auch vollständig unter, während



Petrus eben das Genrebild mit der Historie selber verbindet und deshalb in dieser Übergangssituation festgehalten wird.

Auch bei weiterem Abstand bewährt sich der reiche Farbenschein des Gemäldes. Es durfte sich in angemessener Räumlichkeit und bevorzugter Helligkeit des Altars gewiß mit venezianischem Kolorismus vergleichen. Und so ist denn auch der letzte verständnisvolle Kritiker, der es noch in Pesaro an Ort und Stelle gesehen hat, Gio. Andrea Lazzarini, nicht allein als Geistlicher voll Bewunderung für die ausdrucksvolle Charakteristik des mächtigen Apostels und seines mit süßer Gewalt das Herz ergreifenden Meisters, sondern ebenso als Maler voll Anerkennung für die Harmonie der Farben und des Helldunkels, die hier in einer Szene unter freiem Himmel erreicht ist. Uns will als letzter Erfolg dieser malerischen Mittel gerade die dichterische Verklärung des überzeugenden Vorgangs erscheinen. Bei aller Leibhaftigkeit und Nähe wohnt schon in diesem Jesus von Nazareth eine Innerlichkeit, die das Erlebnis der Seelen auch in der Brust des Nächsten aufruft und als den eigentlichen Inhalt des Daseins erfaßt. Unter dem Einfluß dieses Wesens entkörpern sich die Dinge, und der überraschende Reiz ihres malerischen Scheines selbst geht in einen höheren Zusammenhang der lösenden Verklärung ein. Unter diesem Schein des Abendhimmels weht nicht nur der frische Seewind über die Wasserfläche herüber, sondern ein Odem der unendlichen Weite, der alle Befangenheit aufhebt und den Augenblick zur bleibenden Bedeutung ins Land der Ewigkeit entrückt.

Das vermochte nur die dichterische Begabung des Malers zu leisten. Es gibt denn auch kein besseres Mittel, dieses Vorzugs inne zu werden, als den Vergleich mit einer Schöpfung ersten Ranges, der zugleich zur Feuerprobe seines Wertes werden muß. Wen erinnerte das Bild Baroccis nicht an den wunderbaren Fischzug Rafaels? Auch dieser Teppichkarton setzt mit Hilfe des Giovanni da Udine bei der Realistik des Vordergrundes, mit der Gefräßigkeit der Reiher und dem Reichtum des mannigfaltigen Fanges ein. Auch hier aber werden wir in den schwanken Fahrzeugen zu ganz idealer Auffassung hingerissen und vergessen über dem ausdrucksvollen Drama zwischen den Gestalten gern die Bedingungen ihres Sitzens und Knieens, ihres Schreitens und Ziehens,

des Stillstands oder der Ausdehnung in ihrem Element. Die mimische Kraft befreit den Maler von den unerbittlichen Forderungen des plastischen Aufbaues der Körper im Raum. Wir erleben ein andres Wunder als das des Fischfangs mit unsern Augen. Und doch, wie anders ist das Ideal der kraftvollen Persönlichkeit noch in Fleisch und Blut der Renaissance befangen; wie statuarisch herausgearbeitet als schöner Mann nach Art des sommo Giove der Heidenwelt, oder als Herakles, der in Erdenkämpfe verschlagene Sohn des Zeus, vielmehr denn als Apoll und Lichtgott, ist dieser Christus Rafaels gegeben; wie setzt er dem Feuerkopf Petrus mit seiner Explosion und dem Hünen Andreas, — durch die Prachtleiber der Jünglinge bis zu Charon am Steuer, — die nämliche Instanz der Körperlichkeit und Willensenergie des Gebieters entgegen: an ihm bricht sich das Gewoge, wie die Brandung des Meeres am Granitfelsen, der dort aufragt. Bei allem Duft des Schauplatzes und allem Bewegungszug der durchgehenden Umrißlinie gegen den Himmel, — ein ganz anderes Bekenntnis des Malers, des Menschen Rafael. Und zwischen jenem Werke des ersten Urbinaten und diesem des zweiten hier liegt der ganze Triumph der plastischen Malerei Michelangelos, mit dem letzten Gigantensturz zwischen Himmel und Hölle, der die Weltachse selber zum Höhenmaß seines Wandbildes zu machen wagte und damit alle Bildanschauung aus den Fugen hob. Das geistige Auge dieses zweiten Urbinaten ist nicht mehr auf das Weltgericht der Cappella Sistina gewendet, sondern auf Tizians menschlichere Weltanschauung, die in Venedig und an den Ufern der Adria zuhause war; doch auch ihnen innerlich entfremdet, strebt er geistigeren Werten zu, — und dichtet anders als sie allesamt.

Christus vor Magdalena

1590 München, Pinakothek — Florenz, Uffizien

Kein Gegenstand scheint uns so geeignet, die ethisch vertiefte Denkweise einer strengeren Zeit gegenüber der Verherrlichung des Menschenleibes in den glücklichsten Tagen der Hochrenaissance zum Austrag zu bringen, als die Erscheinung des Auferstandenen. Und hier ist die Gelegenheit, den Unterschied zwischen dem verklärten Leib des Erlösers und dem gewöhnlicher Sterblichen wiederzugeben, am einfachsten in der Begegnung mit Maria Magdalena. Ihrem sinn-



lichen Bedürfnis, sich tastend von der Wirklichkeit des Geschauten zu überzeugen, wird eben Einhalt geboten: „rühre mich nicht an!"

Aber gerade hier legt sich für die italienische Auffassung des Wunders der Nachdruck nur allzugern auf die Gestalt des Siegers über den Tod, und die Auferstehung des Fleisches als vollendete Tatsache zu zeigen, wird zur Hauptsache. Dazu kommt dann die liebeglühende Sehnsucht Magdalenas und das Entzücken des Wiedersehens der vollen Herrlichkeit des geliebten Mannes. — Von aller ablenkenden Zutat, die durch den vermeintlichen Gärtner hineinspielt und fast immer zu Schwankungen zwischen dem einen und dem andern Moment verleitet, würden wir garnicht zu reden veranlaßt, wenn diese Verwirrung zwischen der poetischen Legende der Bibel und dem anschaulichen Inhalt eines Bildes nicht bis in die schriftlichen Nachrichten hineinreichte, von denen wir zu einem guten Teil, unsres Wissens wenigstens, noch heute abhängen. Wenn wir den Berichterstatter Belloris beim Worte nehmen, in der Voraussetzung, daß der literarische Verarbeiter der Niederschriften nicht nachlässig oder willkührlich damit geschaltet hat, so hätte auch Barocci zwei verschiedene Redaktionen dieser Begegnung zwischen Christus und Magdalena beim Grabe gemalt. An einer Stelle heißt es: „für Monsignore Giuliano della Rovere machte er die Erscheinung des Herrn vor Magdalena, die schmerzvoll ihre Hand an die Wange legt." Und da Monsignore Giuliano eben der Sohn des Kardinals Giulio della Rovere und Oheim der Herzogin Livia, zweiten Gemahlin des Francesco Maria von Urbino, Abt von S. Lorenzo und Prior von Corinaldo war, dessen Bildnis Barocci ebenfalls gemalt hat, so darf diese Angabe als authentisch angesehen werden und bewährt sich, wie sogleich gesagt werden muß, als zuverlässig. An einer frühern Stelle aber begegnet unvermittelt, als ob vorher von einem ersten Werk gleichen Inhalts die Rede gewesen sei, die Notiz: „Er machte eine andre Tafel mit dem „Noli me tangere" für die Herrn Buonvisi, welche in einer Kirche von Lucca aufgestellt werden sollte"; der Zeuge weiß also nicht, ob dies geschehen, und beschreibt somit auch schwerlich aus eigener Anschauung: „darauf war der Herr dargestellt, der in Gestalt des Gärtners erschienen, sich vor Magdalena zurückzieht, die knieend die Hand ausstreckt, um ihn zu berühren." Der Zusatz: „auch diese wird zu den besten und lobenswertesten Werken

seines Pinsels gerechnet", — bestätigt wohl den Mangel des eigenen Eindrucks bei dem sonst so genauen Beschreiber der ihm zugänglichen Beispiele. Diese zweite Angabe bestätigt sich gerade in den Momenten, die eine Verschiedenheit der zweiten Redaktion begründen würden, nicht. Wir kennen wenigstens kein Bild Baroccis, wo das Noli me tangere unmittelbar durch die ausgestreckte Hand Magdalenas ausgelöst würde, und zugleich die Verkleidung als Gärtner aufgeboten wäre, den Auftritt zu verdeutlichen. Wohl aber steht der Stich von Luca Ciamberlano (1609) als Urkunde solches Tatbestandes da. Hier weicht der Auferstandene vor der Berührung zurück, und hinter ihm links ist das Gitterwerk des Gartenzaunes aus leichtem Rohr geknickt; rechts liegen Hacke und Brause des Gärtners. Der Ausblick in die Landschaft zeigt links den Kalvarienberg, und einen Kirchenchor, Glockenturm und Palastbau gegenüber.[1]) Das nämliche Urbild hat auch Raphael Morghen noch gestochen.

Für uns mag in erster Linie das vollbezeichnete und datierte Gemälde in München maßgebend bleiben, das aus Düsseldorf stammt.[2]) Links unten liest man die unzweifelhaft echte Inschrift:

FED. BAR. VRB.
MDXC.

während das Exemplar der Galleria Nazionale (Corsini) in Rom durch ängstliche und übertriebene Einzelarbeit im realistischen Geschmack und durch die veränderte Tonart der Farben sich als spätere Bearbeitung erweist.[3]) Dagegen gibt schon der Münchner Katalog von Reber und Bayersdorfer an: die Skizze dazu befindet sich in den Uffizien zu Florenz. Wir halten dieses kleine Bild[4]) eben für die Redaktion, die unser Gewährsmann kannte, auf Wunsch des Monsignore Giuliano della Rovere als Zimmerschmuck oder Altarstück einer Hauskapelle ausgeführt; sie stimmt ebenso mit der ersten Beschreibung wie das Münchner Hauptexemplar überein, und ist nichts anderes als die vorbereitende Arbeit, die gleich

1) bez.: Lucas Ciamberlanus Urbinas I. V. Doctor delineavit et sculpsit. Anno 1609. Dies wäre somit die spätere, für die Buonvisi in Lucca bestimmte Wiederholung.

2) Alte Pinakothek Nr. 1104. H: 2,59 m. B: 2,00 m. Leinwand. Phot. Bruckmann (Pigmentdruck). Gest. v. H. Schmitz.

3) Phot. Alinari 7363. Die Vorlage könnte das Florentiner Original in den Uffizien gewesen sein.

4) Uffizien Nr. 212 (erst seit 1798 in der Galerie). Phot. Alinari 384.

dem Florentiner Exemplar der Verkündigung und der Stigmatisation, in ihrem skizzenhaften Charakter nur vollendet wurde.

Das Münchener Gemälde von 1590 ist kraftvoll in der Farbe und Gesamthaltung. Der bläuliche Mantel des Auferstandenen fällt in Dunkelgrün; darunter liegt ein scharlachrotes mit Weiß gedämpftes Untergewand über dem weißen Linnen, das um den Leib geschlagen, über dem Knie nur ein wenig hervorsieht, an Brust und Rücken aber die nackte Büste wirksam umrahmt. Die freie Schulter, der vorgestreckte rechte Arm und das aufgestützte rechte Bein leuchten in heller Karnation, wie das Antlitz, das sich in knappem Profil zur Magdalena neigt. Das „Noli me tangere" ward gesprochen, und die Erklärung folgt eben jetzt; das sagt die begleitende Bewegung der Finger. Magdalena ist zurückgewichen, und ihre an Wange und Ohr und Schleiertuch gelegte Hand kennzeichnet ihre Folgsamkeit nach dem Verbot und zugleich das Bedauern, mit dem sie von dem Vorhaben liebender Berührung abläßt und sich mit dem Schauen und Horchen begnügt. Ihre rechte Hand liegt ruhig, wie in mechanischem Verweilen nur, auf dem Salbgefäß, das neben ihr auf einer Stufe steht; sie kann die voreilige Bewegung nicht soeben aufgegeben haben, und die andre war dem nackten Fuß des Auferstandenen näher, zumal wenn die Knieende sich vorgebeugt hatte und erst zurückgefahren ist, wie aus unüberlegtem Tun, indem sie die Warnung als Vorwurf empfindet. Sollen wir solche Erklärung des Vorangegangenen nicht hereinnehmen, so bleibt nur die Erklärung übrig: es ist gar kein „Noli me tangere", sondern der frühere Moment dargestellt, wo der Erlöser, den Magdalena für den Gärtner genommen, sich zu erkennen gibt mit der Anrede: „Maria!" Und seine Stimme löst die staunende Haltung aus, mit der sie ihn anschaut und ihren Augen nicht traut, aber „Meister" stammelt, wie so oft, wenn er im Leben sie angesprochen hatte. Dies ist die einfachere Lösung, und der Name des Bildes besteht nicht mit Recht.[1])

Magdalenas Mantel ist ein Prachtstück aus silbergrauem Atlas mit reichem Muster in Gold durchwebt und weißer Kehrseite; ihr hellrosa Kleid schillert ebenfalls in Silbergrau hinüber, und ihre weißen Hemdärmel erhöhen nur ihre helle Karnation, die der volle

1) So steht auch in den alten Inventaren der Bilder von Urbino und Pesaro nur „Magdalena" oder „Magdalena mit Christus".



Unterarm und das Antlitz, mit dem aufgelösten Haar, das gleich dem zarten Schleiertuch zur Seite weht, in so ausdrucksvoller Verbindung darbieten.[1]) Es sind beide umbrische Gebirgsbewohner, wenn auch durch das Schönheitsideal Correggios hindurchgegangen und wieder geläutert im Sinne Baroccis, beide — der schöne Mann, wie das schöne Weib — von jener hellweißen Blondheit der durchsichtigen Hautfarbe, ohne dunkleres Pigment darunter, aber auch frei von jeder unangenehmen Röte, die man hier und da dem Maler vorzuwerfen weiß.

Alles Übrige dient nur der unerwarteten Begegnung des gekreuzigten und begrabenen, aber in voller Herrlichkeit seines gottähnlichen Leibes wieder auferstandenen Jesus von Nazareth — mit der schmerzgebeugten, aber in Liebe schmachtenden Magdalena, die sich emporrichtet zum Glück, und doch Entsagung lernen muß in heiliger Scheu. Die Architektur mit dem Grabeseingang zur Linken hinter Christus, der Torbogen mit dem hölzernen Querbalken und dem Gitter eines Ziergärtleins davor, sind durchaus untergeordnet. Nur der Ausblick in die Landschaft, der rechts durch einen Felsen mit Golgatha darauf geschlossen wird, links im Grunde die Türme des Schlosses von Urbino als dunkle Silhouette erkennen läßt, wirkt befreiend mit, und wesentlich durch den goldenen Schein der im weichen Duft heraufleuchtet vom fernen Horizont, — wie ein erster Gruß des neuen Lebens. Gerade diese Zutat erinnert so stark an die Grablegung in Senigallia von 1582, daß wir die Erfindung der Szene demselben Gedankenkreis entsprungen glauben, und der Kopf Christi mit dem Strahlenkreuz dahinter weist ebenso auf den Zusammenhang mit der Berufung des Andreas für Pesaro von 1580—83 zurück.

Auch in dem vorbereitenden Bilde zu Florenz ist der Hintergrund links mit dem Torbogen und der Landschaft in grauem Gesamtton zusammengehalten, als ruhige Folie für die Figurengruppe. Nur das Aufleuchten am Himmel draußen und die dunkelste Stelle drinnen, am Torpfeiler links und an der Felspartie daneben, geben zwei kontrastierende Akzente, die den Auferstan-

1) Leider ist der Kopf durch Abreiben verletzt, so daß ein unangenehmer Schattenstrich von der Stirn an der Nase entlangläuft. Dennoch kein Durchwachsen roter Töne, die sich in dem Florentiner Bilde zeigen.



denen von Magdalena trennen. Der Mantel Christi ist heller in Stahlblau von fast metallischer Wirkung gehalten, die durch die eckiger gebrochenen Falten noch unterstützt wird. Der Prachtstoff Magdalenas noch mehr als glänzendes Schaustück fast zu eigenem Stilleben durchgearbeitet. Die Hauptsache jedoch bleibt dieselbe; ja die Köpfe haben, obwohl nicht so frei in der Form, noch unmittelbarere Lebendigkeit des flüchtigen Ausdrucks bewahrt, wie ihn nur die höchste Erregung des Augenblicks gebiert. Die beiden Personen gehen ganz ineinander auf, trotz allem was dazwischen liegt.

Nehmen wir nun einmal an, die Erscheinung des Auferstandenen vor Magdalena verschwände im nächsten Augenblick wieder, so blieb das junge Weib wohl noch eine Weile wie gebannt auf den Knieen liegen und starrte weiter auf die Stelle, wo der Gegenstand all ihrer Träume soeben noch in greifbarer Nähe gestanden war. Sie fühlte sich hinausgehoben über die Alltagswelt umher, — bis der Nachklang des Zaubers erstirbt und das Bewußtsein der Wirklichkeit durch irgend einen Anlaß zum Durchbruch kommt. Dann hätten wir mit diesem einsamen Menschenkind auf Erden eine neue Aufgabe der Malerei bezeichnet, die doch nur Sichtbares zu bieten vermag und nur anschauliche Mittel hat, das Innenleben und seine Ereignisse wiederzugeben. Wie vermöchte sie solche Verzückung ohne die Gegenwart eines zweiten Wesens zu schildern?

Ein ganz vorzügliches Beispiel dieser Art ist die:

Beata Michelina da Pesaro

Rom, Vatikan, Pinakothek

Als Altarbild für die Grabkapelle der Michelina Sforza, einer Angehörigen des Franziskanerordens „di terz' ordine" gemalt, befand sich das berühmte Werk Baroccis bis zur Franzosenzeit in der Kirche S. Francesco zu Pesaro, wo es der Maler Simone Cantarini, il Pesarese, als das herrlichste Gemälde des Urbinaten gepriesen haben soll.[1] Es zeigt die fromme Pilgerin auf der Höhe

1) Als Vorstufe hierzu erscheint eine Darstellung der hl. Katharina, die bei Bellori, als in Cortona bei den Zoccolanti befindlich, erwähnt wird, mit der Angabe: „genuflessa riguarda ad una luce di Cherubini con l'angelo che le porta la corona del martirio". Ein solches Bild sieht man heute unter Baroccis Namen zu Genua in der Galerie Brignole Sale ausgestellt. Die Heilige kniet auf ihrem Rade mit der Palme in der Hand auf einer hochgelegenen Terrasse, auf deren Marmorfließen die Zinkenkrone liegt. Durch die Balustrade blickt man in tiefere Teile der Stadt



des Kalvarienberges knieend; Wanderstab, Bündel und Strohhut hat sie abgelegt und blickt mit ausgebreiteten Armen zum Himmel empor „in die Betrachtung des Kreuzestodes unseres Herrn entrückt." Die ganze Bildfläche des Altarstückes ist mit dieser einzigen auf dem Fels der Schädelstätte knieenden Frauengestalt gefüllt, indem hier auf Bergeshöh der Sturmwind einherweht und den Mantel vom schweren Stoff ihrer Ordenstracht ausflattern läßt, während der untere Rand der Kutte sich über den Boden breitet. Das Antlitz vom Kopftuch und Weihel eingerahmt, kommt so in Dreiviertelsicht fast in die Mitte des Ganzen, dessen obere Hälfte nur vom Himmel mit Gewitterwolken eingenommen wird, aus deren Lichtung ein Paar zarte Cherubköpfchen über dem Scheitel der Einsamen, aber ungesehen von ihr, hervorlugen, damit die Gegenwart der höhern Mächte wenigstens angedeutet sei.[1])

Die Haltung der Gestalt ist so ausdrucksvoll für die Inbrunst der Andacht, die sie in jenem Augenblick durchdringt, daß sie den Betrachter gefangen nimmt und mitzureißen vermag, ohne doch irgendwie in jene Übertreibung zu verfallen, durch die Spätere so häufig gesündigt haben, aber auch ohne jeden Anflug sinnlichen Liebeswahns, wie ihn Correggios Märtyrinnen bei ihrer Enthauptung noch zur Schau stellen. So erscheinen die mädchenhaft frommen Züge wie von heiliger Einfalt und seliger Wonne verklärt, und mit der natürlichen Anmut, die keine höhere Bedeutung des eigenen Charakters beansprucht, verbindet sich eine solche Großartigkeit des Aufschwungs in allen übrigen Teilen, daß sie auch den edelsten Regungen der Menschenbrust als Gefäß für den freien Erguß

---

und hinüber auf Befestigungen mit einem runden Turm. Jenseits der Brustwehr eröffnet sich die Landschaft mit einem See, als befände man sich in Castiglione del Lago am Trasimeno. Oben schließt gegen den hellen Himmel eine Reihe von Cherubköpfen vor dunklen Wolken, und in der Mitte fliegt der nackte Engel mit dem Kranz. Die Beschreibung bei Bellori stimmt also ganz genau. Manches erinnert an S. Lucia in Paris und Beata Michelina von Pesaro, ist aber unreifer, besonders der aufblickende Kopf. Indes auch dieser erscheint im letzten Stadium des Meisters, nur etwas abgewandelt wieder in der Halbfigur der hl. Katharina, Rom, Gal. Borghese Nr. 111. Phot. Brogi 11940. Rad. v. Ag. Carracci B. 64. — Das Bild in Genua ist von A. Noack photographiert (Kat. Nr. 6686), doch geringeren Wertes.

1) Die ausgeführte Vorbereitung dazu in Turin, Pinakothek Nr. 151 oder Wiederholung? (0,63 $\times$ 0,48). Gest. v. Bened. Fariat, gewidmet der Sig[ra] Giulia Albani Abbati Olivieri ... Vorlage damals im Besitz des Monsignore Fabio Olivieri, Sohnes derselben Dame.



in sichtbare Erscheinung zu dienen vermag, und würdig ist, zum Sammelpunkt und Träger des reinsten Gefühlslebens zu werden. Darin liegt das glücklichste Gelingen des Künstlers. Diesem Ausdruck entspricht die rhythmische Bewegung, die unter dem brausenden Gruß der Lüfte das flatternde Gewand vollführt, aus dem nur die zitternden Hände hervorragen und bis in die Fingerspitzen hinein die vibrierende Strahlung seelischen Hochdrangs verkünden. Mit der Abwechslung der Faltenzüge und den Gegensätzen ihrer Lagen ist nicht erschöpft, was mit ihnen vorgeht. Die Verteilung der Lichter und Schatten kommt freilich hinzu, und faßt sie hier zu größeren Flächen zusammen oder durchbricht dort wieder belebend die dunkleren Massen. Es ist vielmehr ein Ausklingen dieser Hülle des Körpers in die Weite des Raumes, und so gewinnt dies Einzelwesen Beziehung zur irdischen Natur, die es umgibt, zur Landschaft und zum Himmel, mit dem Sturmgewölk darüberhin, zur ganzen Welt da draußen. Die Mächte des Alls nehmen an dem seelischen Erlebnis Anteil, soweit sie ringsum zur Erscheinung kommen, und im Ausstausch mit ihnen ergibt sich das Wunder.

Die Gesamtstimmung des Bildes ist die höchste koloristische Leistung. Und diese besteht eigentlich darin, daß sie von Wirklichkeitstreue der Körperfarben aus zur monochromen Clairobscurmalerei übergeführt ist, so daß sich eine sinnfällige Vergeistigung der farbigen Welt vollzieht, die das menschliche Geschöpf in ihren Zusammenhang aufnimmt. Rechts unten setzt die Wiedergabe der Dinge mit der Genauigkeit des Stillebens ein. Der gelbe Strohhut über dem grauweißen Bündel und braungrauen Pilgerstab sind greifbare Wahrheit. Die graue Kutte mit der geknoteten Schnur über dem Leib und dem Rosenkranz im Gürtel, der gelbbraune Mantel darüber, haben festen Bestand. Auch das Schleiertuch um das Haupt aber ist grau getönt, und Grau verschiedenster Grade verschleiert den blauen Himmel, bis zu dunkeler Goldfarbe im Glorienschein des Gewölks. Noch mehr: unter dem wehenden Mantelende rechts blinken die Häuser mit erleuchteten Fenstern herauf. Diese überzeugende Note ist auch den Zeitgenossen nicht entgangen: „giacendo la città di Gerusalemme in veduta"" berichtet der Gewährsmann aus Urbino. Und dieser Ausschnitt liegt in der Tiefe einer Senkung jenseits des Hochplateaus; weiter drüben aber steigen Bergzüge an, wie Wellenkämme, der Widerschein des



Himmels gleitet über die Halden, wie über naßgeregnetes Gestein, und scharfe Grate ziehen sich zwischen hellen Kuppen und dunklen Lagen empor, bis zur Scheitelhöhe der Knieenden rechts hinaus, während links der Kamm des Hügels niedriger weiterlaufend neben der gesenkten Hand als ruhige Horizontale die Scheidung zwischen Erdoberfläche und Luftregion angibt. So heben sich aus der Gesamtheit ringsum, die sich der Einfarbigkeit nähert und im einheitlichen Helldunkel zusammengehalten wird, die nackten Teile besonders wirksam heraus und ziehen schon beim ersten Anblick die Aufmerksamkeit an, die immer aus der schweifenden Bewegung in die Weite zu ihnen zurückkehrt. Für das Antlitz, das ganz ohne Schatten gemalt ist, sich nur durch die Kraft und die Abstufung der Lichter in Halbtönen modelliert, entsteht so ein harmonischer Hintergrund oder eine mit eigenem Leben erfüllte Folie, deren Wechselbeziehung zur Hauptsache in ihrer Mitte immer aufs neue überrascht und bezaubert. Und dieses Frauenantlitz, sagt ein feingebildeter Maler, der solche Reize noch zu würdigen wußte: „besitzt die Weichheit des Fleisches, in dem Blut und Leben wohnt, so daß es die überzeugende Stärke der Gegenwart, die Rundung und Duftigkeit der wirklichen Erscheinung gewinnt. Das ist die höchste Leistung, die Menschenkunst in malerischer Wiedergabe nur erreichen kann.“[1])

Diese Vergeistigung der farbigen Welt in fast monochromes Chiaroscuro verbindet sich mit spätabendlicher oder fast nächtlicher Dunkelheit (wie in der Madonna del Rosario) in einem andern Werke, wo beides durch den Gegenstand ebenso motiviert erscheint, wie durch das Streben des Künstlers nach seelischer Tiefe der Auffassung und Läuterung des sinnlichen Eindrucks. Es behandelt die

Stigmatisation des Franz von Assisi

Gemälde in Florenz, Uffizien, und Urbino, Pinakothek

Zwischen schroffen Felsklippen bei La Vernia öffnet sich der Einblick in die Landschaft. Zur Linken steht ein hoher Baumstamm, dessen Laub herbstbraun in dunkler Silhouette gegen den Himmel ragt. Droben hockt ein Turmfalke auf dem Aste.

1) Gio. Andrea Lazzarini bei Ant. Becci, Catalogo delle Pitture che si conservano nelle chiese di Pesaro. Pesaro M.DCC.LXXXIII. 8⁰. p. 19.





Federigo Barocci: Stigmatisation des hl. Franz
Florenz, Uffizien

Unten am Fuße sitzt der Bruder Rufinus, mit dem Rosenkranz zwischen den Fingern, ein Buch auf dem Steine neben sich, und wendet seinen Kopf erstaunt nach rückwärts, mit der Hand über den Augen den Lichtglanz abzublenden, um die Ursache der Erscheinung zu erspähen, die den betenden Franz mit strahlendem Feuer überschüttet. Bemerkenswert ist in dieser packenden Figur, die durch ihre realistische Wahrheit das Staunen ganz moderner Betrachter erregt[1]), grade die Kunst des Meisters ein derartig ausgeführtes Bravourstück doch völlig unterzuordnen und der Hauptsache dienstbar zu machen. Bei aller gespannten Aufmerksamkeit gehört dieser Augenzeuge des Wunders, der zur Beglaubigung des Hergangs unentbehrlich ist, doch sozusagen nur zur vorderen Baumkulisse; er wächst mit Wurzel und Stamm gleichsam zusammen und weicht mit seinem persönlichen Anliegen unbezwinglicher Neugier völlig zurück, als wäre er zum Schatten entgeistert oder nur ein abenteuerlich geformter Rest eines Baumstamms neben dem andern. Franz von Assisi kniet rechts, etwas weiter hinein gegen die Mitte gekehrt, vor einer Höhlenöffnung in der Felswand, die den Schauplatz schließt. Er schaut in voller Verzückung zum Nachthimmel empor, an dem das geflügelte Kruzifix aufleuchtet, und empfängt in mimetischer Wiederholung der gleichen Haltung die Wundmale an den ausgebreiteten Händen und der Seite, im vollen Widerschein des Meteors.

Weiter hinten im dunkeln Grunde der Landschaft erkennt man ein Gebäude, auf dessen Vorplatz ein Wachtfeuer brennt, dessen letzte Glut noch die schlafenden Gefährten wärmt. Ein junger Bursche ist aufgestanden und weckt einen Alten, der am Boden kauert, um ihm die Himmelserscheinung zu zeigen. Das wirkt so märchenhaft wie bei der Verkündigung an die Hirten und steigert den Vorgang zwischen Felsen und Baumriesen im Vordergrund zu einem unerhörten Auftritt, den der Betrachter miterleben darf, während jene Menschenkinder drunten im Tal nur ahnungslos nach dem Kometen starren, als sei das Kreuz des Südens über den Bergen des Casentino aufgegangen.

Das Ganze des Bildes ist auf die graubraunen Kutten der

1) POMPEO GHERARDI: una figura stupenda in ogni sua parte, ma spezialmente nella faccia, in cui, e come meglio non si potrebbe, esprimesi la forza che si fà dall' occhio, quando si appunta in luogo troppo luminoso. (1871.)



Mönche gestimmt und das Gelbgrau des Gesteins von La Vernia, wo diese Transfiguration des Ordensstifters spielt. Nur leicht kommen die wärmeren Töne der Karnation hinzu, die bei Franz durch den goldgelben Lichtglanz vollends verklärt werden. Eine flackernde Bewegung geht durch alle Teile des Bildes, nicht allein durch die Gestalten und ihre Glieder, sondern auch durch die Gewandstoffe, das Gezweig der Bäume und seine Wipfel, bis hinein in die Klippen der Felswand. Erst hinten im landschaftlichen Grunde kehrt das Grün des Laubwerks und der bläuliche Schimmer der Ferne zurück, wie im sinkenden Dunkel über dem irdischen Schauplatz, wo Menschen wohnen und die gewohnte Natur sie umgibt.

Wir schildern dies Beispiel des Übergangs aus Naturfarben in eine willkürlich abgewandelte chromatische Tonleiter, die absichtsvoll und sinnentsprechend in abstrakte Einfarbigkeit hinüberleitet, nach dem kleinen Original in den Uffizien zu Florenz, das sicher aus der vorbereitenden Studie entstanden ist, indem diese zum fertigen Gemälde für die nähere Betrachtung im Zimmer ausgeführt ward.[1]) Dies Exemplar ist bis in den Hintergrund hinein in allen Teilen deutlich erkennbar; ein zweites ähnlicher Art in der Galerie von Parma ist in der Landschaft nachgedunkelt oder absichtlich tiefer gestimmt, so daß man den Schläfer, der geweckt wird, nicht mehr recht versteht. In der Pinakothek von Urbino befindet sich dagegen das Altargemälde, das für die Kapuzinerkirche vor der Stadt gemalt war. Es ist ein Kirchenbild größten Formates und noch ausschließlicher auf Nachtstimmung durchgeführt. So verschwindet die ganze landschaftliche Begleitszene hinten im Dunkel, wenn auch zum Teil gewiß erst infolge der Nachdunkelung und schlechten Behandlung an Ort und Stelle. Nur das Feuer der Hirten ist noch sichtbar und fordert mindestens Schattensilhouetten im Umkreis seines Scheines dazu. In dem unglücklich beleuchteten Saal des Schlosses von Urbino, wo es jetzt hängt, kann die „bellissima tela del nostro Barocci", wie POMPEO GHERARDI das Werk bezeichnet, nicht zur Geltung kommen, wie in einem Kirchenraum,

1) Taf. 8. Sala del Baroccio Nr. 208, doch wohl aus der herzogl. Erbschaft von Urbino stammend. Das Inventar des Bastiano Venturi von 1654 (im Archiv der Guardaroba des Pal. Pitti) erwähnt einen „S. Franciscus", ohne nähere Angabe. DENNISTOUN, a. a. O. III, 448, Nr. 61, setzt „not found" hinzu; (seit 1798 in d. Galerie). Kopie in Dresden No. 109, jetzt Grimma.



für den es berechnet war. „La tavola delle stimmate di San Francesco nella chiesa de' Cappuccini" nennt es der urbinatische Berichterstatter Belloris, und diese hat Francesco Villamena gestochen, und datiert 1597. Dagegen beruht die Angabe, Federigo Barocci habe dieses Altarbild in eigenhändiger Radierung veröffentlicht, auf einem Irrtum[1]); sein Stich (BARTSCH 3.) gibt vielmehr eine andere Komposition wieder, deren künstlerische Bedeutung gerade in einer weiter entwickelten Phase des Strebens liegt, das wir soeben durch die bisherige Reihe verfolgt haben und nun mit diesem Beispiel beschließen:

Stigmatisation des Franz von Assisi

Radierung (BARTSCH 3.)

Diese Darstellung ist unmittelbar aus dem Perdono di S. Francesco erwachsen, indem sich das Bedürfnis nach Erlösung der Einzelgestalt von der Übermacht der himmlischen Gewalthaber einstellte, wie wir es als Wurzel des Neuen bezeichnet haben. Und da diese Einzelfigur des knieenden Franz fast völlig — bis auf das Herabsteigen über die Schwelle des Heiligtums, die bei der Stigmatisation unter freiem Himmel wegfiel, — mit der Hauptperson jenes Altarbildes, von dem wir ausgegangen, übereinstimmt, so geschah die Umwandlung wahrscheinlich auf Grund der vorbereitenden Studie für den frommen Beter, die den Meister so lange beschäftigt und, wegen der wirksamen Hervorhebung des Kopfes noch im Gemälde, ihm soviel Mühe gemacht hatte. Dies Schmerzenskind ist hier zu neuem Leben erweckt, und nun erst entfaltet es den Inhalt seelischer Erregung, der darin niedergelegt war, ungehindert; es strömt ihn aus in die Weite. Auf der Kupferplatte stimmt die Richtung nach links vollständig mit der ursprünglichen auf der Altartafel in Urbino überein; auf dem Abdruck erscheint sie natürlich umgekehrt nach rechts gewendet, und hinter ihrem Rücken links erhebt sich die Felswand mit dem schräg abfallenden Erdreich, das in dunklerer Tönung sich am nächsten an die Menschengestalt anschließt, während alles Übrige außerordentlich licht und zart gehalten ist.[2]) Gegenüber

1) BARTSCH, Peintre-Graveur und darnach Meyers Künstlerlexikon S. 29, Nr. 3, W. FRIEDLÄNDER im Allg. Lex. d. bild. Kstler. II, 1908 p. 513.

2) Unter der Hauptfigur steht am Rande die Bezeichnung F. B. V. F. H: 230 mm B: 146. Vgl. unsere Tafel 9 nach Phot. v. Dr. Stoedtner, Berlin.

der gemalten Darstellung der selben Szene für die Kapuzinerkirche ist hier auch der Zeuge, Rufinus, aus dem Vordergrunde verbannt. Wir sehen ihn rechts hinten eifrig lesend von dannen gehen, als müsse er im langsamen Schritte, wie unter den Hallen des Kreuzgangs im Kloster dahinwandelnd, alsbald unseren Blicken entschwinden. Weiter hinein gegen die Ebene ragt die Kirche mit spitzem Glockenturm auf, und bezeichnet gerade über dem beleuchteten Rücken und Haupt des Peripatetikers den Abschluß des Schauplatzes, durch engere Schraffierung der Schattenlagen wieder gefestigt und vom Himmel mit leichten Wolkenstreifen abgehoben. Ebenso zurückhaltend ist die Erscheinung des flammenden Kruzifixus in der Höhe behandelt. Keine „Durchbohrung mit seraphischen Lichtstrahlen“, wie es in der zeitgenössischen Beschreibung des Altarbildes heißt; keine Schrägstellung deshalb, wie es zur realistischen Wiedergabe solcher Pfeile des Gottes am Kreuz erfordert wäre, sondern senkrecht über dem Getroffenen schwebt es, wie ein Vogel in der Luft, über dem geneigten Ast eines kaum belaubten Bäumchens, — ganz klein, in hellem Umkreis, nur angedeutet, kaum anders, als handle es sich gar nicht um sinnliche Wahrnehmung für den Entzückten, sondern nur um die geistige Gegenwart, um die Veranschaulichung des innern Gesichts für den Betrachter des Blattes, damit der poetische Zusammenhang aufleuchte, den das Wort schon allzu derb verleiblicht: le stimmate di San Francesco. Die Hauptsache für den Maler ist, daß die ganze rechte Seite, in diagonaler Teilung des rechteckigen Hochformats, als freier Raum zwischen Erdboden und Himmel vor der geöffneten Haltung dieses Menschenkörpers liege. Alle Bestandteile des landschaftlichen Grundes sind nur wie hingehaucht in duftiger Zeichnung und leiten auf dem hellen Blatte nur begleitend und vermittelnd über von unten nach oben, bis zum äußersten Rande, wo die Zweige sich zum Himmel strecken und im Dunstkreis des Abendnebels verschwinden, der den andern Sterbliche ndie Nähe der Gottheit verbirgt. So allein war es möglich, auch den Träger der Begeisterung selbst auf das geringste Maß der Verkörperung zu beschränken, und mit durchsichtigen Schattenlagen gegen die hellen Flächen die Gestalt nur so weit zu modellieren, daß sie für die malerische Anschauung noch als ausreichend sinnfällige Unterlage lebendigen Geschehens hingenommen



Federigo Barocci: Stigmatisation des hl. Franz
Radierung B. 3

wird. Ihre überzeugende Kraft liegt vorwiegend in der ausdrucksvollen Bewegung, die in dieser durchgeistigten Formensprache der Graphik zu einer unmittelbaren Verklärung menschlichen Seelenlebens wird. Es ist der rhythmische Vortrag mimischer Werte, der sich von dieser hingebenden Gebärde liebevoller Empfänglichkeit des Herzens hinausergießt in die umgebende Welt. Die zitternden Hände, das fiebernde Antlitz des Asketen finden ihre Fortsetzung in der mitfühlenden Natur, die sein reiches Gemüt beseelt und sich verbrüdert hat. Und nun antworten ihm die Felsen, helfen ihm die schlank aufstrebenden Bäume und senden ihre zartesten Äste sehnsüchtig zur Höhe empor, als spräche auch ihre stumme Gebärde beredt wie Glieder des Menschen, und trachteten das Ideal, das ihm aufleuchtet, festzuhalten, um in der Inbrunst des Augenblicks die ewige Errungenschaft zu genießen, gleichwie seine Seele da drunten in der sterblichen Hülle, die sie gefangen hält. Und der gefiederte Bruder droben schwingt sich über dem Gezweig frei und selig in das Reich des Lichtes. Der kurzsichtige Genosse der Waldeinsamkeit, der sich in sein Buch vergräbt, hat keine Ahnung von dem befreienden Wunder, das der Seher erlebt, der Einsame, dessen beflügelte Blicke in die Weite dringen, der mit offenen Armen das All an seiner Brust empfindet.

Diese Radierung Baroccis ist eine Offenbarung der Landschaftsmalerei, und die knieende Gestalt seines vergeistigten Einsiedels ist nichts anderes als der Vertreter des menschlichen Subjekts überhaupt, das empfänglich die Natur als Ganzes aufzunehmen vermag. Was mit der Beata Michelina auf dem Kalvarienberg noch im Gewittersturm, an hochgeweihter Stätte nur geschah, das ergibt sich hier wie selbstverständlich, unter Ausschaltung fast des besondern Anlasses zur Erregtheit des Augenblicks. In der Innigkeit der Gemeinschaft zwischen dem kleinen Menschensohn und der weiten Welt da draußen ist die künstlerische Tat vollzogen, auf die es diesem gereiften Geiste noch ankam; sie ist ein Vermächtnis an die kommenden Generationen, die auch der ganz Moderne noch anerkennen wird.[1])

---

1) Eine zeitgenössische Kopie dieses Blattes verrät den Mangel an Verständnis für diese Hauptsache, indem sie auf die Landschaft verzichtet, die Gestalt (in Rückübersetzung von der Gegenseite gesehen) fast für sich herausnimmt, nur den Schau-

IV.

Lag die Wurzel der Einzeldarstellung eines einsamen Menschen und seines Verhältnisses zur weiten Welt um ihn her in der Gestalt des Heiligen selber im Perdono di San Francesco, so ist auch die ausführliche Wiedergabe des Kirchleins, an das die Verzeihung für reuige Sünder geknüpft wird, die Schwelle des Heiligtums vorn, die Eingangshalle für vorübergehende Beter und die Kapelle drinnen, mit ihrer perspektivischen Raumvertiefung hintereinander zum Grundstock einer andern fruchtbaren Reihe geworden, die den Künstler bis ans Ende seines Schaffens beschäftigt hat. Es lohnt sich, auch dies künstlerische Problem zu verfolgen, das sich natürlich an der Hand ganz anders gearteter Aufgaben einstellt; denn wir dürfen von vornherein sicher sein: wo es aufgenommen wird, da dient es bei einem Meister wie Baroccio sicher den höhern Zwecken seiner Kunst und hängt mit den Grundprinzipien seiner Kompositionsweise aufs innigste zusammen, wo immer sie etwas Neues will. Das heißt, auch diese Reihe ist ein integrierender Bestandteil der Entwicklung des Barockstils in der Malerei.

Der Besuch Marias bei Elisabeth

Rom, S. Maria in Vallicella

Das erste Thema dieser Art, das in jenen Jahren an Barocci kam, war die „Visitation" für die Chiesa Nuova in Rom. Nachdem Papst Gregor XIII. die alte Kirche 1575 dem Orden der Väter des Oratoriums überwiesen hatte, begann dessen Stifter Filippo Neri mit Feuereifer den Neubau zu betreiben. Die fünf Kapellen an der rechten Seite des Langhauses, von der Vierung aus, verteilen sich auf die Lebensgeschichte Marias so, daß die erste der Verkündigung, die zweite dem Besuch bei Elisabeth, usw. bis zur Darbringung des Knaben im Tempel gewidmet ist, während gegenüber die Passionsgeschichte, mit der berühmten Grablegung von Caravaggio in der zweiten vom Eingang her, angeordnet ward. In einer Reihe mit der Darstellung im Tempel von Giuseppe Cesari d'Arpino, der Anbetung der Könige von Cesare Nebbia,

platz um sie mit Baum abschließt und das Kruzifix deutlicher zeigt. Bez.: Federicus Baro. Vr. in: Im Kupferstichkabinett zu Brüssel ist das Original in einem Exemplar vorhanden, von dem alles abgeschnitten ist außer der Figur selbst; da war es also nichts anderes als das „Heiligenbildchen", was interessierte.



der Geburt Christi von Durante Alberti, und endlich der Verkündigung von Domenico Cresti da Passignano, steht hier die Visitation von Barocci auf einem dunkeln Altar, der auch bei günstigstem Tageslicht keinen vollen Genuß der Malerei gestattet. Und dennoch soll das Werk nicht nur die besondre Vorliebe des Filippo Neri gewonnen haben, sondern fand auch in der Künstlerwelt vollste Anerkennung. Gisbert van Veen, der jüngere Bruder des Otto Venius hat das Bild bereits 1588 in einem großen bis auf die Gesichter wohlgelungenen Stich veröffentlicht, der uns heute, wo das Original geschwärzt ist, besonders willkommen wird[1]), und 1594 folgte ihm Philippe Thomassin, so daß die Wirkung auf die Zeitgenossen gesichert war.[2])

Wir blicken in die dunkle Eingangshalle eines Hauses hinein, dessen breite Treppenstufen bis an den vorderen Rand des Bildes reichen, während in der rechten Seitenwand die selbständig eingerahmte Tür zwischen zwei Fenstern oder Nischen mündet, weiterhin aber ein Podest oder Vorplatz mit einem Rundbogen am vordern und einem ebensolchen am hintern Ende begrenzt wird, deren letzterer den Ausblick ins Freie gewährt. So würde von der Rückseite starkes Licht einfallen müssen; aber es ist Abend und beginnt bereits zu dämmern; nur vorn auf der Treppe beleuchtet der letzte Schein der tiefstehenden Sonne noch von links die Ankunft der Gäste. Da beugt sich Joseph soeben weit vor, den weißen Leinsack mit Brot und andern Lebensmitteln abzulegen, und hält dabei das Grautier am Zügel, das Maria getragen hat. Mit großen Augen und gespitzten Ohren blickt es gerade noch hinter seinem Führer herein, dessen breiter Nacken und kraftvoller Arm mit dem emsig vorgeneigten Kopf den Aufbau der Figuren beginnt. Rechts in der Ecke gegenüber schreitet eine Magd über die erste Stufe herein: indem sie den linken Fuß aufsetzt, hebt sie mit der Hand den emporgenommenen Rock ihres Kleides, so daß auch hier der starke, halb nackte halb bedeckte Arm mit der herausdrängenden Schulter, samt dem langen Hals und aufschauend erhobenen Kopf im Schleiertuch, voll beleuchtet her-

1) Bez. r: Gys. Veen fe: 1588 l: Fr. Bar. Vr: in. (mit Widmung an den Kardinal Scipione Gonzaga, Statii Belga D.) Spätere Abdrücke mit Adr.: Bapt. Parmensis, Romae 1589. — Giouanni Orlandi. — Gio. Giac. Rossi 1594. — Phot. Anderson 3386.

2) In kl. 4⁰ geringer; Phil. Galle, von der Gegenseite.

vortritt. Sie trägt der Herrin einen geflochtenen Korb nach, aus dem zwei junge Hähnchen hervorgucken, und folgt teilnehmend der Begrüßung, zu der sie uns zwingend überleitet. Auf der nächsten Stufe steht Maria und tritt mit dem rechten Fuß zur letzten hinan, wo ihr Elisabeth entgegenkommt. Sie drücken einander die Hand, während die Linke der Hausbesitzerin sich mütterlich um den Nacken der Jüngeren schlingt, die Linke dieser den Oberarm der beglückten Freundin berührt. So begegnen sich ihre Blicke, der Kopf Marias in Profil, der Elisabeths in schräger Vorderansicht gegeben. Und so sehen wir von dem breiten schmunzelnden Antlitz der Alten nur Scheitel, Stirn und Wange heller, das übrige in Halbschatten gedämpft, von dem Marias dagegen die vollbeleuchtete Hälfte mit dem edeln Schnitt ihrer Züge und dem Ausdruck reiner Freude und reinen Sinnes in Auge, Stirn und Lippen. In ihrem blaugrünen Mantel und karminroten Kleid steht sie als schlichtes Frauenideal da, und vertraut sich der breitgebauten, behäbig gewordenen und doch so tüchtig und lebensfrisch zugleich gegebenen Elisabeth, die mit ihrem herzlichen Willkommen alle Herzen gewinnen muß. Und so kann der greise Zacharias mit der Priesterbinde um den Kopf und dem langen ehrwürdigen Bart im Augenblick nichts anderes, als mit der gleichen Freundlichkeit auf die Begegnung niederschauen, auf die er unter der Haustür wartend niederblickt. Dem Austausch seliger Hoffnung zwischen den beiden Frauen gehört diese Stunde, das weiß er. Und der Maler hat das Seine getan, auch unser Auge hier in der Mitte festzuhalten. In Maria kreuzen sich die beiden Bewegungslinien, denen es folgen kann: von Joseph steigen wir zu Zacharias auf, oder von der begleitenden Magd zu Elisabeth, und die biedere Wirtin gebietet durch ihre ganze Stellung Einhalt und Umkehr; sie umfängt die Ankommende mit ihren Armen und läßt nur den Spielraum von Angesicht zu Angesicht offen für die intimsten Gedanken und Gefühle. Und dennoch geht die Raumentfaltung weiter durch den Korridor, wie unter einem Tonnengewölbe hin, und der Ausblick ins Freie sorgt dafür, daß uns kein harter Abschluß der Wand zurückstößt. Es scheint gar, wir sind eigentlich in Urbino; an die Architekturformen des Schlosses schließen sich diese Stufen, diese Fenstereinfassungen und Gesimsprofile deutlich an, selbst die Schatten der Deckenwölbung und die



Durchschau durch die Rundbogenöffnung. Draußen aber steigt eine andere Treppenstiege oder ein aufgemauerter Fußweg zu einer Rampe heran, neben hochansteigenden Außenwänden hin zu einem Turm an der Ecke, der gerade hinter Elisabeths Kopf die Landschaft in zwei Hälften teilt. Links erst siegt der helle Abendschein über die Dämmerung zwischen den Bäumen, wo ein spitzer Kirchturm ragt, und umrandet die grauen Wolken mit Goldsäumen, als wäre es ein Abbild des späten Lebensabends der Hausherrin selbst, in dem es nun aufleuchtet mit ungeahnter Glut.[1])

Der Stich von Gisbert Veen gibt diese Bestandteile der Örtlichkeit gewissenhaft nach dem damals frischen Original wieder, so daß wir fast die Ziegelplatten der Rampe mit ganz flachen Stufen zu erkennen vermögen und die festungsartige Böschung des Baues. Aber von dem Lichtzauber des Gemäldes empfangen wir keinen Eindruck; der Lebenshauch ist über der Kleinarbeit der Kupferplatte verloren gegangen, die vielleicht nach einer Zeichnung des ältern Bruders Octavius daheim im Norden gefertigt ward und nur in Rom verlegt ist.[2]) Wäre diese Vermutung richtig, so müßte das Werk Baroccis in der Kirche vor dem Weggang des Otho Venius aus Rom aufgestellt sein, der von 1575 ab fünf volle Jahre dort zubrachte, dann nach einem Aufenthalt am bayrischen Hofe wie es scheint, 1583 in die Heimat zurückkehrte und zu Lüttich in den Dienst des Bischofs Ernst von Bayern trat, wie später in Köln auch sein Bruder Gisbert. Mit einem so frühen Datum der Visitation stimmte wohl auch die Reihenfolge bei Bellori überein, wo sie vor der Berufung des Andreas für Pesaro eingeordnet wird, und unmittelbar nach dem Martyrium des hl. Vitalis

1) Dem Schüler Aless. Vitali zugeteilt wird eine Wiederholung dieser Komposition in der Pinakothek zu Urbino; in dem Ausblick durch das Rundbogenfenster wird jedoch die Kuppel eines Zentralbaues rechts, und links das Schloß von Urbino mit seiner Turmfassade sichtbar, wie wir sie aus anderen Gemälden Baroccis kennen. Vergleicht man mit diesem Exemplar die andere geschwärzte Kopie Nr. 49, so wäre es nicht unerlaubt, an eine ausgeführte Vorbereitung des Meisters zu denken. Als Gegenstück gehört dazu das Sposalizio Nr. 79.

2) F. M. Haberditzl, Die Lehrer des Rubens (Jahrb. der Kunsthistor. Samlg. d. AH. Kaiserhauses, Bd. XXVII, 5. (1908) p. 202 gibt als feststehend an: Gisbert geht noch im Jahre 1589 nach Italien, einige Stiche sind mit dieser Jahreszahl von Venedig aus datiert. Dem stünde das Datum des Stiches nach Baroccis Visitation entgegen, falls die Arbeit in Rom vor dem Original gefertigt wäre (Hymans C. v. Mander II, 281).

für Ravenna (voll. 1583) und der Grabtragung Christi für Senigallia (dat. 1582). Mit diesen beiden letztgenannten Gemälden hat die Komposition auch die wichtige Eigenschaft der Durchkreuzung zweier Diagonalrichtungen im Gestaltenzug gemein; unter diesen drei Beispielen aber ist sie die ruhigste, im Zusammenhang mit der umgebenden Architektur fest in sich beharrende, also wahrscheinlich als erster Fall der Verwendung des Prinzips anzunehmen.[1]) Mit dem kirchlichen Schauplatz des Perdono di S. Francesco teilt der Besuch Marias bei Elisabeth in der Eingangshalle eines Familienpalastes die Perspektive durch drei Raumkompartimente, die auf schräg verlaufender Achse hintereinander liegen. Nur ist die Richtung ihres Vollzuges die umgekehrte, nämlich von rechts nach links hinein und hinauf. Und sie wird nicht im leeren Raume nur eröffnet, wie dort, sondern durch die Figuren des Vorgangs hindurchgeführt, und so kann sie von einer zweiten, in Menschenkörpern mit spontaner Bewegung allein hergestellten Richtungsachse, von Joseph über Elisabeth hin zu Zacharias, gekreuzt werden, die als sekundäre sich fühlbar unterordnet, doch einen relativen Stillstand bewirkt und in den Vollzug der Perspektive als retardierendes Moment einschneidet. Die sinnvolle Verwertung dieses Hilfsmittels zur Suggestion einer fortschreitenden Ortsbewegung und einer Drehung um den Schnittpunkt beider Achsen fanden wir in der Grablegung zu Senigallia. Die höchste Freiheit in der Benutzung desselben Prinzips, um eine figurenreiche Handlung übersichtlich zu gliedern und trotz der Mannigfaltigkeit des Auseinanderweichens sicher zusammenzuhalten, ließ sich im Martyrium des hl. Vitalis beobachten, das malerisch der Madonna del Popolo für Arezzo (1579) so viel näher steht.

Eben damit muß die Berechtigung unseres Verfahrens einleuchten, solche künstlerische Gesetze durch die chronologische Reihenfolge der Werke in systematischem Zusammenhang durchzuverfolgen, wenn wir nur der lebendigen Auffassung der schöpferischen Tätigkeit selbst getreu bleiben, indem wir dem natürlichen Wachstum des Einzelgebildes stets das Erstgeburtsrecht einräumen und in den Keim des Organismus selber einzudringen trachten, aus dem das eigene Bildungsgesetz des Individuums ent-

1) Doch ist das Bildnis des Herzogs Fr. Maria von 1572 eigentlich auch schon ein Beispiel dieser Achsenkreuzung in Diagonalen.



springt. Die wissenschaftliche Analyse nur läßt die Abstraktion in greifbarer Formel hervortreten, aber als Ergebnis nachträglicher Erwägung, nicht mit dem Anspruch, die Ursache der Gestaltung selber sein zu wollen.

In solcher lebensfähigen Wandelbarkeit allein gefaßt, enthüllt sich das Walten gesetzmäßiger Faktoren auch da, wo der schematische Starrsinn des Doktrinärs das Vorhandensein eines verwandten Falles vielleicht völlig in Abrede stellt. Auf die Gefahr hin, dem Einwand zu begegnen, als sei gar keine perspektivische Raumdarstellung in der Weise anzuerkennen, wie sie im Perdono di S. Francesco und in der Visitation vorliegt, führen wir unsere Betrachtung an einem folgenden Bilde durch, das entschieden der malerischen Freiheit jener andern Reihe huldigt, indem es die architektonische Perspektive fast geflissentlich vermeidet:

Die Beschneidung Jesu

1590. Paris, Louvre

Die ganze Kapelle der Bruderschaft Nome di Dio in Pesaro ist an den Seitenwänden und an der Decke von Giangiacomo Pandolfi, dem Lehrer des Simone Cantarini, ausgemalt. Hier befand sich bis zur Franzosenzeit das Altarbild mit der Beschneidung Jesu von Federigo Barocci, das heute dem Louvre gehört und die Bezeichnung:

FED. BAR. VRB. PINX.
MDLXXXX.

am Schemel des Betstuhls trägt, auf dem Maria kniet.[1]) Der Vorgang ist nämlich in die bescheidene Behausung verlegt, die in Bethlehem gefunden wurde. Rechts unten auf dem bräunlichen spiegelglatten Estrich steht ein kupfernes Becken und auf einem Bänkchen daneben ganz in der Ecke ein dickbauchiger Wasserkrug mit dem weißen Handtuch darüber, aber auch ein silberner Teller mit schlanker Kanne darauf, — wirklichkeitsgetreu wie ein eigenes Stilleben behandelt; doch für das Auge, das davon angezogen, sich des überraschenden Glanzes freut, ein sicherer Anhalt für die Raumentfaltung. Dem nämlichen Zwecke dient gegenüber, zur Linken, die vom Rücken gesehene Gestalt eines jungen Hirten, der ein Lämmchen gebracht hat, das mit zusammengebundenen

1) Photographie Alinari 23036.



Beinen vor ihm auf dem Boden liegt; er stützt sich auf den Stock, auf dem er es getragen, beugt andächtig ein Knie und lehnt sich weit vornüber, um genau zuzuschauen. Wir sehen seinen Kopf nur in verlorenem Profil, aber die nackte Schulter und den kräftigen Arm, ein graues Fellkleid, das schräg zur anderen Schulter hinaufreicht, seine Flöte am Gürtel und über dem hellroten Mantel, dessen Ende sich über die Tenne breitet, eine moosgrüne Filzkappe in der Hand, die unter dem Elnbogen des stützenden Armes hervorsieht. Ein Genosse lugt hinter ihm nur noch eben herein, ein Krauskopf, der beide Hände am Stock, in blauer Jacke vordrängt und neugierig zugleich dem Priesterknaben lauscht, der ihm den Inhalt des Näpfchens auf dem Holztische zeigt und sein Gesicht im Schwatzen zu ihm kehrt, obgleich er eigentlich da ist, um die brennende Kerze bei der feierlichen Handlung zu halten. Mit diesem Wahrzeichen weihevoller Akte, das auch in die Hütten getragen wird, kommen wir zu dem Priester selbst, der auf dem Tische Platz genommen hat und seine Füße auf einen prächtigen Holzschemel setzt, so daß auf seinen Knieen das Knäblein sicher gebettet liegt. Ein weißes Linnen ist über das Kissen gebreitet; vor dem weißen Überwurf des Chorknaben, der in zarten rosa Tönen schillert und durch ein mattgrünes Tuch über der Schulter gedeckt wird, hängt der Mantel des Priesters aus reichem Seidenstoff mit seiner Innenseite aus rosarotem Atlas hernieder, und wirkt gar leuchtend neben dem zinngrauen Gewande, dem weißgelben Oberärmel und pelzverbrämten Kragen, dem weißen Turban und dem dunkeln Haar und kurzen Backenbart des sitzenden Würdenträgers. An seiner linken Seite steht, zu Häupten des Kindes, noch ein würdiger Mann, mit dunklem Haar und Vollbart, der gesammelt auf die silberne Schale niederblickt, die er mit beiden Händen darreicht. Während eine Begleiterin die Augenlider schließt und so herüberblinzelt, indem sie den Kopf in den Nacken lehnt, daß wir ihr jugendlich nonnenhaftes Antlitz in starker Verkürzung vom Kinn aus sehen, greift in die Schale mit heilendem Balsam oder blutstillendem Pulver der Arzt, der die Operation vollzogen hat und mit der Linken die Wunde trocknet. Auch ihn sehen wir nur vom Rücken, vornübergebeugt, aber in sicher ausschreitender Haltung, wie er hinzugetreten ist und nun seines Amtes waltet. Ein zitrongelbes Ge-

wand umfließt den Körper, so daß wir jede Wendung der Glieder erkennen. Eine hellblaue Schärpe ist um den Leib gegürtet, ein weißer Hemdärmel mit rötlichem Schimmer bedeckt eben noch den Elnbogen, und eine weiße Schürze ist vorgebunden, so daß ein Streifen im Schatten aufleuchtet; mattgrüne Strümpfe umschließen Wade und Fuß. Hinter seiner gesenkten rechten Schulter wird nur gedämpft noch die Figur eines Alten sichtbar, der sich bemüht, das Messer, das dem Arzt gedient hat, sorgfältig wieder in die Scheide zu bringen. Er steht, dem Ausgang des Raumes ganz nahe, im Schatten. Desto deutlicher tritt auf dem Grunde des rosabraunen Vorhangs die Mutter Maria hervor. Sie hat sich in betender Haltung an ihrem Pult niedergelassen, an dem sie ihre Andacht zu verrichten pflegt; aber das Auge der Sorgenden blickt doch mehr ängstlich und mitleidig als erbaut auf ihr Knäblein, das die unangenehme Prozedur so geduldig über sich ergehen läßt und das Köpfchen mit dem Strahlennimbus so fromm und sinnig erhebt, daß wir die sorgsame Behandlung der Priester fast wie eine Huldigung empfinden. Marias gefaltete Hände und ihr zartes Köpfchen auf schlankem Hals sind ganz in Profil gestellt, nur leise nach innen zu auf die Seite geneigt. Der grünblaue Mantel umhüllt fast ganz die Gestalt in karminrotem Kleide. So gewährt ihr Joseph, der in orangefarbenem Mantel zu äußerst hereinsieht, willkommenen Rückhalt und schließt mit seinem hingebenden Greisenkopf beruhigend ab. Droben indes, über Mutter und Kind, schweben zwei Engel einander gegenüber in flatternden Gewändern, der eine anbetend nach unten geneigt, der andere herabschauend mit ausgebreiteten Armen, wie des Himmels Schutz. Der Verehrende über Maria hat einen stahlgrauen Mantel über das weiße Hemd geworfen, das von der Schulter gleitet und ausflatternd von rötlichen Lichtern durchschimmert wird. Der Schutzengel des Kindes trägt das Kleid der Unschuld mit grünem Mantel und rötlichen Reflexen darin; sein hellblonder Lockenkopf über dem schattenden Flügel erglänzt wie seine ganze Gestalt im hellsten Lichte, das von oben einfällt. Zwischen ihnen beiden aber liegt ein leerer Zwischenraum unter grünschwarzem Wolkenschleier, der von außen hereingezogen, das alte Gemach, in dem die heilige Familie haust, mit überirdischem Gruß zum Tempel der Gottesfurcht weiht.

Unverkennbar empfängt der Betrachter durch diese Erschei-

nung der Himmlischen unter dem oberen Abschluß das Gefühl gesteigerter Höhe der Räumlichkeit, die seine Blicke durchmessen. Und hier oben löst sich in unbestimmter Weite, was unten in klarer Ausdehnung besonders des Tiefenvollzuges dargeboten wird. Von jenem ersten Anhalt in dem Stilleben der Metallgefäße am Boden wird unser Blick über den weiten Abstand hinweg von der Gestalt des Arztes angezogen, die in ihrer transitorischen Bewegung die Tätigkeit, um die sich alles übrige dreht, wie mit einem Schlage zum Verständnis bringt. Sie wirkt wie die Lebensachse des Ganzen und bestimmt die weitere Umschau, die von dem Zielpunkt ihrer Richtung erst ausstrahlen kann. Über diesem nach innen vorgebeugten Körper, schräg hinein, erstreckt sich der leere Intervall, den oben die beiden Engel begrenzen und durch ihre Neigung gegeneinander erst recht betonen. Diese schwebenden Körper in der Luft versinnlichen daher die beiden Pole einer anderen Richtungsachse, die zu der des leeren Raumes zwischen ihnen in Gegensatz tritt, indem sie den Tiefenvollzug schräg durchkreuzt. Da haben wir wieder das System von Diagonalen im Aufbau der Komposition, und wie an diesen obersten Körpern finden wir dasselbe Prinzip auch in der Figurengruppe darunter. Der Arzt ward Träger der einen Richtung und leitet hinauf zu dem Höhepunkt einer Pyramide, die im Kopf des entgegenkommenden Laien gipfelt, der ihm die Schale reicht. Über den hellen Turban des Priesters steigen wir schräg abwärts nach links außen, über die Kerze, den Chorknaben, zum Hirten. Und die vordere Prachtgestalt des Gefährten mit dem Lamm leitet uns in parallelem Zuge einwärts und aufwärts zum Christuskind bis zum letzten Ausläufer, dem zurückgelehnten Frauenkopf. Selbst die Schulter des Arztes, schon vom Elnbogen hinauf, ergibt eine dritte Parallele, die in dem Alten mit dem Messer ausgeht. So durchkreuzen sich zwei Richtungen in der Hauptgruppe der Mitte, und die betende Maria, mit Joseph hinter sich, blickt gerade in den offenen Winkel hinein auf das Zentrum zu. Die Toröffnung umrahmt aber nochmals diese Hauptstücke mit den rostbraunen Vorhängen und gewährt einen Ausblick in die Landschaft, in deren nächtlichem Dunkel wir unter den Bäumen das ruhende Öchslein erkennen und den Esel daneben, wie ein Schimmer des Mondlichts eben über sie hingleitet; sonst liegt alles in bräun-

lichem Schatten und über den Wipfeln Gewölk mit spärlichen gelben Streifen dazwischen. Die ganze Helligkeit im vorderen Innenraum muß also aus überirdischer Quelle stammen, die links oben über dem Kinde am intensivsten hereinwirkt, und an den Versuch, das Ganze von dem Licht der Kerze abhängig zu machen, kann nicht gedacht werden. Hätte dagegen schon die peinliche Arbeit des Arztes Einspruch erhoben, so verleiht die Freiheit des Malers, die das Tageslicht verbannt hat, doch eben damit dem klinischen Vorgang eine höhere Weihe und der liebevoll durchgeführten Anordnung anziehender Gestalten den Hauch der echten Poesie. Das entzückende Spiel des Lichtes innerhalb der Hauptgruppe mit dem nackten Knäblein in der Mitte wird vom farbigen Glanz der nächsten Umgebung eingefaßt, und um den Kopf der Mutter gleitet eine ähnliche Liebkosung mit rosig warmem Hauch aus der Höhe, so daß sich ihr zartes Bild ganz nah, über die Trennung hinweg, mit dem ihres Kindes verbindet. Die Lichtführung nach eigener Wahl vollzieht somit eine neue Raumgliederung, die mit der vorher verfolgten, durch die Verteilung der Körper darin bewirkten, wundervoll zusammenklingt. Und die schwebenden Bewohner der Luftregionen sind die Vermittler zwischen beiden Potenzen. Mit voller Intensität empfängt der Engel im weißen Kleide den Erguß von oben her, während sein Genosse im anderen Winkel des Gemachs nur von vorn beschienen wird; mit breiter Wucht lagert der Glanz auf dem gelben Rock des Arztes und dem hellroten Mantelende des Priesters mit seinen Atlasreflexen. Der ganze Boden glitzert und spiegelt, wie die Metallgefäße in der Ecke, so daß das weiche Fell des Schäfleins, das da liegt, wie ein goldenes Vließ in diesem stillen Weben schimmert, — als atme vor uns ein Opferlamm in Ängsten und Geduld.

Marias Darbringung im Tempel

1594? Rom, S. Maria in Vallicella

Wenn die Beschneidung im Louvre eine ganz malerische Lösung der Raumperspektive zeigt, die fast alle Beihilfe der Architektur ausschaltet, so kehrt Barocci bei einer folgenden Aufgabe sachgemäß zu dem monumentalen Schauplatz zurück, sowie es gilt, für eine große Kirche Roms den Tempelgang der kleinen Maria darzustellen.



„Monsignor Angelo Cesi, der Bischof von Todi, hatte mit dem Bau der Fassade von S. Maria in Vallicella die Kirche vollendet, die sein Bruder, Kardinal Pier Donato Cesi († 1586), errichten ließ, und wollte nun auch einen Altar im Querhaus, zur Rechten (vom Hochaltar) ausstatten. Für das Gemälde wählte er Barocci, der es mit großer Liebe und Sorgfalt geschaffen hat." Es ist die „Darbringung der Jungfrau", und wurde, wie Bellori hinzufügt, „unter dem Pontifikat Clemens VIII. gemalt, um das Jahr 1594". — Dies Datum entnahm er wohl der heute etwas verriebenen Inschrift „Angelus Caesius Episcopus Tudertinus" usw., im Fußboden der Kapelle, deren Marmorstatuen, S. Petrus und S. Paulus, zu den Seiten des Altars von Gio. Antonio Paracca da Valsoldo gemeißelt sind[1]); es ist also deren Vollendungsjahr. Die Beschreibung des Bildes, die gewiß Bellori selber in Rom geschrieben hat, ist durchaus vom Standpunkt des Literaten aufgenommen, der von dem geistigen Interesse geleitet, den poetischen Zusammenhang verfolgt und darnach die Werte bemißt, die er je nach dem Grad ihrer Zugehörigkeit aneinanderreiht. Wir haben, vom Gesichtspunkt bildkünstlerischer Betrachtung aus, gerade den umgekehrten Weg einzuschlagen, indem wir vor allem darnach fragen, wie der Maler unser Auge leitet und in sinnvoller Raumdarstellung seine Gestalten als Blickbahnen verwendet, den optischen Zusammenhang des Ganzen herzustellen.[2])

Mit frommen Hirten kommen wir an die Freitreppe des Tempels, zu dem sie Opfertiere bringen, sei es im Auftrag Joachims oder aus eigenem Antrieb; denn daß sie nicht etwa damit zu Markte gezogen, um sie feilzuhalten für Käufer, lehrt uns die ehrfurchtsvolle Haltung des Jünglings, der einen dickwolligen Widder bei den Hörnern hält, aber mit vollem Anteil hinaufschaut zu der Schwelle des Heiligtums. So entfaltet er zur Rechten vorn über dem Rücken des Prachtexemplars aus der Herde den eigenen muskelkräftigen Körper von dem Arm zur Schulter und zum dunkelgelockten Hinterkopf hinan, indem im Eifer des Augenblicks das Hemd herniedergleitet und ein leichter Kittel, in dessen Gurt die Schalmei steckt, auch die übrigen Formen bis an die Knie

1) Gio. Baglione, Le vite de' pittori, scultori, architetti ed intagliatori. Roma 1642.

2) Photographie Anderson 3385 vgl. unsere Tafel 10.



Federigo Barocci: Marias Darbringung im Tempel
Rom, S. M. in Vallicella

fast erkennen läßt, von einem dunkeln Mantel über der rechten Achsel gegen den hellen Grund umrahmt. Ein blonder Knabe beugt sich hinter ihm nach vorn heraus, indem er die Linke auf den Rücken eines Kalbes lehnt, dessen Kopf in voller Stirnansicht niederhängt, weil ihm liebevoll vor dem Abschied noch frisches Laubwerk zur Labung geboten wird. Über diesem reizvollen Genremotiv erhebt sich Arm und Schulter eines gebräunten Mannes, der seinen Nacken vornüber gegen das Innere des Schauplatzes beugt und seine Wange gegen Hand und Stock legt, die ihn stützen; seine Augen sind geschlossen. Es ist also wohl der Blinde, den wir als Spielmann aus der Misericordia von Arezzo kennen, und das Bübchen, das vor ihm so schelmisch herauslugt, indem es einen großen Bissen in den Mund stopft, ist gewiß sein Führer, der nun nichts besseres zu tun weiß, als zu schmausen. Sie alle warten vor den Stufen und halten in der vordringenden Bewegung inne, — dem Beschauer eine festliche Augenweide, die den wirklichen Raum der Kapelle mit dem eigentlichen Vorgang im Bilde vermittelt. Links dagegen bildet eine ruhig gelagerte Magd, die einer neugierigen Alten die beiden Turteltauben in ihrem Korbe zeigt, den Übergang nächst dem Abschluß zugleich. Ihr Strohhut, der neben der Opfergabe liegt, erinnert an die tüchtige Dienerin, die Maria zum Besuch bei Elisabeth begleitet, und munter genug blickt auch dieses frischere Landkind zu dem grauhaarigen Weib auf, das am Stock daherkommt, ihr die Finger der Linken auf die Schulter legt und forschend auf sie niederblickt. Sie wirken beide zusammen als Vorbereitung in derberer Tonart für das Elternpaar auf der oberen Stufe. Die zartgebaute Herrin ist eben im Begriff, ihre Knie zu beugen, indem sie in frommer Rührung auf ihr Kind blickt, die beiden wie zum Gebet bereiten Hände vor der Brust bewundernd öffnet, und auf schlankem Hals ihr Köpfchen nach einwärts neigt, so daß wir nur sein verlorenes Profil in starker Verkürzung erhaschen. Aber der Eindruck einer vorübergehenden Haltung, die nur in bedingtester Abhängigkeit von einem Anblick vor ihr in der Schwebe bleibt, wird in solcher Dreiviertelsicht nach rechts vollkommen erreicht, und diesem sichtbaren Zusammenhang dient allein auch die nächste Figur des ihr zugewendeten Joachim, der in Vaterfreude mit beiden Händen in die nämliche Richtung weist, während sein Gesicht sich sprechend

gegen Anna neigt, so daß sein kahler Scheitel und seine ehrwürdigen Züge sich zu intimstem Austausch dem Ohr der Gattin nähern. Hinter ihm steht auf höherem Standort, vor dem ersten Säulenstamm, ein Chorknabe mit brennender Kerze auf dem Kandelaber, den er erhoben hält, und sein aufrechter, nur abwärts blickender Kopf bildet den Höhepunkt der schräg aufsteigenden Reihe dieser drei Figuren. Die vorgestreckte Linke Joachims öffnet sich über seinem Töchterlein, das an der letzten Stufe kniet, die Arme über die Brust kreuzt und demütig das Antlitz neigt, wie der Hohepriester Jehovas sie freundlich empfängt und zum Zeichen der Annahme seine Rechte auf ihren Scheitel legt.

Der höchste Würdenträger des Tempels steht ganz in der Mitte der Vorhalle, die vorn von dem Säulenpaare eingerahmt, nach hinten von der Eingangswand mit dem Hauptportal geschlossen wird. In vollem priesterlichen Ornat ist er hervorgetreten, mit der zweispitzigen Mitra auf dem weißbärtigen Greisenkopf, auch er in väterlicher Teilnahme seitwärts vorgebeugt über das eifrige Mägdlein, das sich dem Dienste des Ewigen weiht, in menschlicher Rührung des Augenblicks der starren Priesterhaltung vergessend, während seine beiden Diakonen in vorgeschriebener Zeremonie die Flügel seines Chormantels zurückschlagen. Der jüngere, rechts von uns, hebt unwillkürlich die freie Hand, indem er zu Maria niederguckt. So schließt er, in leiser Drehung aufrecht dastehend, desto wirksamer die Hauptgruppe nach dieser Seite, wo neugierig lugende Chorknaben zwischen den Kandelaberträgern herandrängen, deren äußerster neben der Säule seinen Posten hält. Der Archidiakon zur Rechten des Hohepriesters leitet jedoch die Bewegung in der Richtung nach links weiter, wie die Mitra sie weist; er greift nach dem Weihrauchgefäß, dessen Kohlenglut ein dienstfertiger Gehilfe durch Anblasen entfacht, und vermittelt so in Profil zu den letzten Leviten hinüber, die links in der Ecke stehen.

Unter der Decke der Vorhalle schweben nackte Flügelknaben in festlichem Jubel und andächtiger Verehrung, von flatternden Gewändern umspielt. Der eine links über der heiligen Familie streut Rosen aus der Höhe; über der kleinen Maria selbst jedoch fährt ein Sendling des Himmels, von Cherubköpfen umgeben, in hellem Glanz hervor, einen goldenen Brautkranz im voraus zu zeigen.



Durch die geöffnete Tür hinter den Priestern blicken wir in das Innere des Heiligtums, das in hellem Kuppelschein jenseits des dunklen Rahmens hervorleuchtet. Und wieder glauben wir die Verwertung urbinatischer Architektur, des klassisch reinen Zentralbaues von Luciano Lauranna mit der rundbogigen Altarnische, die einst Piero della Francesca verherrlicht hatte, zu erkennen.[1]) Doch nicht dieses Raumgebilde mit seiner reinen Formensprache, noch die perspektivische Wiedergabe bei Barocci sind die Hauptsache, auf die es ankommt, sondern vielmehr die Verwertung des durchleuchteten Innern und seine Funktion im Gesamtbilde. Diese Verbindung von Raumperspektive und Lichtvolumen führt uns erst zur reifsten Frucht, die der Einblick in das Kirchlein der Portiuncula oder Maria degli Angeli im Perdono di San Francesco getragen hat. Im Tempelgang der kleinen Maria für die Chiesa nuova zu Rom sind drei Raumschichten hintereinander wiedergegeben, und zwar, wie dort in Urbino, eine dunklere in die Mitte zwischen zwei helle gebracht. Aber die erste vorn ist hier bei weitem größer genommen und durch die Freitreppe vor dem begrenzenden Säulenpaar ausgestaltet mit allem, was diese zu halber Höhe des Bildes hinaufgeführte Raumschicht enthält. Sie gehört dem Tageslicht, das von rechts oben einfällt, und ihre Grenze bildet die Gestalt des Hohepriesters, der eben noch auf die Schwelle hinaustritt, als hochragende Mitte der Figurenkomposition und glänzende Folie für das auserwählte Mägdlein. Die Vorhalle liegt dagegen unter der dämpfenden Decke, und alle hinter die Ebene zwischen dem Säulenpaar zurücktretenden Gestalten kommen in Dämmerschein und Halbschatten, soweit nicht der schräge Einfall neugierig vordringende Köpfe noch mit zu treffen vermag, oder begrenzende Vorsprünge, wie das Chorhemd des Kandelaberträgers rechts vor der Säule, die erhobene Hand des Diakonen daneben und den ganz heraustretenden Chorknaben links. Im größten Dunkel unter der Deckenlage schwebt die Erscheinung der Himmlischen als Selbstleuchter, während die seitwärts flatternden Engelein sich ins Tageslicht hinauswagen und so ihre körperhafte Anwesenheit bewähren, gegen die hellen Architektur-

1) Über dies Kirchlein S. Bernardino mit der Grabkapelle der Gemahlin Herzog Federigos und das Gemälde des Piero della Francesca (Mailand, Brera) vgl. SCHMARSOW, Melozzo da Forli 1885 p. 80. 72. 316.

teile noch mit dunkler Gewanddraperie abgesetzt. Allesamt vermitteln sie in der oberen Region über die Schattentiefe der Vorhalle hin, so daß klar umrahmt durch die dunkleren Türprofile, doch nicht unvorbereitet fürs Auge, der helle Innenraum sich zeigen mag. Sein lichter Kuppelschein gegen die Fläche des gegenüberstehenden Triumphbogens geworfen, oberhalb der Chornische, die wieder dämpft und beinahe wie ein vierter Raumteil in die Tiefe geht, dringt mit voller Kraft hervor und wirkt mit dem Glanz der Säule links, samt dem Engelchen über dem Chorknaben mit Kandelaber, wie ein sicherer Widerhalt oben gegen die aufsteigenden Körper der Hirtengruppe rechts unten. Gerade dadurch wird der schräg eingelegte Intervall über die Stufen hin, vor Maria und Anna her, so wirksam als freier Platz, in dem unser Auge sich ergehen mag, hinauf über den Strohhut der Magd, oder hinabgleitend vor den Köpfen des Blinden und seines Gefährten entlang, um so erst recht die spontane Ausdrucksbewegung der beiden weiblichen Personen, um die sich die Geschichte dreht, als unmittelbare Betätigung ihrer reinen Seelen zu genießen. Da entspringt dann das Mägdlein mit ihrem Drang zum Tempel wie die Spitze eines Dreiecks, dessen Basis das Elternpaar, Joachim und Anna, bilden.

Dieser Helldunkelführung unserer Blicke verbindet sich nun die Farbenwahl. Rechts unten das schimmernde Widderfell und das braungelbe Kalb, wie lockende Augenweide für den seitlichen Betrachter, vor dem anmutigen Knaben mit hellblauem Kittel und goldblondem Lockenhaar; dann die gebräunten Hirten, mit grauer Jacke und purpurrotem Manteltuch, mit dunklen Köpfen als Schattensilhouette herausgehoben. Links unten beginnt die goldgelbe Prachtfarbe, unter einem grünlich schillernden Mieder um die Schultern, bei der Magd, steigt zum hellen Scharlachrot im Mantel Annas über dem violgrauen Kleide, von Joachims gelbem Überwurf begleitet, dem der Leuchterträger in leise bläulichem Grau und dunklem Haar gegen die gelblich graue Säule als Rückhalt dient. Die kleine Maria kniet in blauem Mantel über hellkarminrotem Kleide vor dem weißen Untergewand des Priesters in goldenem Pluviale, dessen weiße Mitra über alle weißgekleideten Leviten, mit den goldenen Kandelabern dazwischen, hinwegragt. In gelblichem Grau liegt die Architektur mit ihren Reliefwirkungen



in Clairobscur und hinten der schimmernde Goldduft des Innenraumes, durch dessen Tiefenschein eine eigentümlich expansive, ganz unpersönliche Potenz in die Dynamik des Bildes eingeführt wird, als deren Ausfluß die lebendige Bewegung des Himmelsboten so verständlich empfunden wird, wie in Rafaels Vertreibung des Heliodor die Verfolger des Tempelräubers aus der Bundeslade mit ihren Cherubköpfen und dem geheimnisvollen Schatten des Allerheiligsten hervorgegangen scheinen. Handelte sich der Vorgang an der Tempelpforte nicht um die friedliche Überantwortung eines dem Herrn gelobten Kindes an das Heiligtum, sondern um einen leidenschaftlichen Auftritt, wie etwa die Verjagung der Käufer und Verkäufer durch den Eiferer Jesus von Nazareth, so könnte der rhythmische Vortrag über den so veranlagten Schauplatz hin zu einem gewaltigen Ausbruch leidenschaftlicher Energie gesteigert werden, deren letzte Quelle drinnen in der Wohnung Gottes selber gesucht würde. In dieser Möglichkeit des Vollzuges vom Ursprung in der Tiefe her, so daß der Gestaltenstrom des Bildes dem Beschauer entgegenwogt, liegt die Bedeutung der Vorstufe, die hier erstiegen ward. Und die andre Hälfte, die wir voraussetzen, die Bewegung aus der Tiefe gegen den Betrachter zu, war schon in der Grabtragung zu Senigallia, wenn auch zurückhaltend und gemessen, erreicht.

Die Aufstellung dieses Altargemäldes in S. M. in Vallicella war es auch wohl, die den Auftrag des Papstes Clemens VIII veranlaßte, ein solches für seine Familienkapelle in S. M. sopra Minerva auszuführen; wenngleich die Vermittlung des Herzogs von Urbino bei Barocci mitgespielt haben mag und das Werk des Urbinaten schließlich als Geschenk des Herzogs an den Papst gelangte, so werden doch unmittelbare Verhandlungen des Bestellers mit dem Künstler vor der Vollendung ebenso überliefert, und es bedarf keiner Anekdote zur Erklärung, weshalb der Papst gerade auf Barocci aufmerksam geworden sei, wie sie von Bellori in Verbindung mit einem späteren Besuch des Papstes beim Herzog von Urbino erzählt wird.

Die Wahl des Gegenstandes war jedoch für den Maler eine wichtigere Frage und entschied über die Möglichkeit, in der eingeschlagenen Bahn weiter fortzuschreiten, oder nur Erreichtes

abermals zu betätigen. Clemens VIII bestellte für den Altar der Eucharistie, für den seine Kapelle bestimmt war:

Die Einsetzung des Abendmahles

Rom, S. M. sopra Minerva, Capp. Aldobrandini

Der Entwurf Baroccis selbst ohne Zweifel gab dem Thema eine Wendung, die sich bei dem Urbinaten ohne weiteres erklärt: er faßt die Einsetzung des Abendmahles als die erste Kommunion der Apostel in ritueller Form, genau so, wie es mehr als hundert Jahre vorher in Urbino auf dem Altarbilde des Justus von Gent für die Bruderschaftskapelle des Corpus Domini geschehen und mit dem Bildnis des Herzogs Federigo, unvergeßlichen Angedenkens, von Jugend auf vor den Augen des Malers Federigo gestanden war. Aber er kannte jedenfalls auch die örtlichen Bedingungen in der Cappella Aldobrandini am Langhaus von S. M. sopra Minerva in Rom, mit denen er zu rechnen hatte, d. h. außer den Maßen der Bildtafel, die von ihm verlangt ward, die Ungunst der Stelle gegenüber dem Kapelleneingang in der dunkeln Kirche, den Mangel des Tageslichts über dem Altar, dessen Giebel erst in die Region hinaufragt, wo Oberlichter angebracht waren. Während der herrliche Tempelgang Marias im weiten Querhaus der Chiesa nuova so günstig wie möglich in offener Nische steht und doch fast immer von dem zerstreuten Licht geschädigt wird, das auch jenes Hochaltarbild von Rubens, das 1607 vollendet war, an Ort und Stelle unmöglich machte und zur Wiederholung seines Inhalts auf Schieferplatten führte, geriet Barocci mit der neuen Aufgabe ungefähr in die Lage Rafaels bei der Befreiung des Petrus im Heliodorzimmer, an der meist beschatteten Fensterwand. Es galt also, die nächtliche Stunde hervorzukehren wie dort, und durch Fackellicht und Kerzenschimmer so starke Beleuchtung zu ertauschen, daß das Bild sich durch gemalte Helligkeit zur Geltung bringe, wo die wirkliche des Kapellenraumes versagt.

Mit diesen Bedingungen der Örtlichkeit rechnet die ganze Anlage des Vordergrundes.[1]) Der Speisesaal, in dem das letzte Abendmahl des Meisters mit seinen Jüngern stattgefunden hat, wird nach damaliger Einrichtung italienischer Paläste in unmittelbarer

1) Vgl. unsere Taf. 11.





Federigo Barocci: Einsetzung des Abendmahls
Rom, S. M. sopra Minerva

Nachbarschaft der Küche gedacht, und liegt so um einige Stufen erhöht über dem Zugang zur letzteren. Hier unten ist ein Bursch beschäftigt, beim Schein einer niedergebrannten Kerze, die am Boden steht, die zinnernen Teller in einem kupfernen Becken zu reinigen, und beugt sich dabei mit dem Oberkörper von rechts herein. Von der Hüfte ab rückwärts entzieht uns der Rahmen den Rest seines Körpers, der von links unten beleuchtet, mit Rücken und Haupthaar nur eine dunkle Silhouette gegen oben bildet. Auch der kupferne Wasserkrug auf der ersten Stufe vor ihm bleibt ziemlich verborgen; denn nur spärliche Helligkeit gleitet über die vorspringenden Ränder der Treppe. Links aber steigt ein hübscher Küchenjunge herab, den wir als Hüter des Kalbes bei Mariens Darbringung im Tempel gesehen, in leichtem Kittel, der Arme und Beine frei läßt, barfuß, aber mit karminrotem Tuch über der Schulter. Er trägt unter dem rechten Arm einen geflochtenen Brodkorb mit den Resten der Mahlzeit, in der Hand eine große gerettete Traube; indem der linke Fuß noch eben auf der letzten Stufe haftet, langt er mit dem freien Arm nach einem kupfernen Eimer, um auch diesen noch mitzunehmen, während ein braun- und weißgefiecktes Hündchen freiwillig und erwartungsvoll mitläuft. Das ist wieder ein anmutiges Bewegungsmotiv, das der Meister treffend in der Geschäftigkeit des Lebens beobachtet hat; aber es erscheint an dieser Stelle, wenn auch in überraschender Beleuchtung von unten her durch den Lichtstumpf am Boden, nur als Vorspiel in sehr gedämpftem Ton. Denn auch die höher hinaufragende Figur wirkt mit Kopf und Schultern zugleich als Schattenriß gegen die obere Bühne, die links durch einen aufgebundenen Vorhang begrenzt und in dem obersten Winkel gar geschlossen wird, als könne man den Speisesaal vollständig damit von dem Vorplatz absperren. Und eben dieser Eckplatz, vorn am Vorhang, ist benutzt, den Träger der künstlichen Lichtquelle für den Innenraum aufzustellen, — einen kräftigen Burschen, der eine hohe brennende Kerze hält, die seinen eigenen Kopf von hinten bescheint und seine ganze Gestalt am Pfeiler des Gemachs zum wirksamen Abschieber aller drinnen versammelten Personen macht. So wird der bis dahin geschilderte Übergang aus der Wirklichkeit vollständig dem Hauptinhalt des Bildes selber untergeordnet, und nur die Pflicht des Beschreibers ver-

weilt dabei länger, gleich dem genießenden Betrachter des Kunstwerks. Denken wir aber den Altartisch davor mit Kerzen besetzt, mit dem Ciborium in der Mitte, so tritt das Zwischenspiel der Dienstboten völlig zurück, und das Schauspiel auf erhöhter Bühne beschäftigt die Gemeinde für sich allein.

Da steht, mit dem Strahlennimbus um das Haupt, der Stifter des Sakraments im Kreise seiner Jünger, von vorn gesehen im vollen Schein der Fackel, und zwei schwebende Engelkinder in der Luft neigen sich hüben und drüben in andächtiger Verehrung, so daß die überirdische Bedeutung der Person wie die übersinnliche Bedeutsamkeit des Vorgangs vollauf hervorgehoben werden. In der Linken hält der Meister den Hostienteller, mit den Fingern der Rechten die Oblate erhoben, und schaut sie mit gesenkten Lidern sinnend an, ganz so wie der Priester drunten am Altare, bevor er sie der Gemeinde zeigt, indem er sie höher hebt, oder bevor er sie bei der Austeilung des Sakramentes den Gläubigen verabfolgt. Und andächtig erwarten diesen Fortgang die knieenden Apostel. Petrus zur Rechten dem Herrn am nächsten erwartet, allein aufblickend, er werde der erste sein, die Gabe zu empfangen, und begleitet diese Bereitschaft seines Gemüts unwillkürlich mit der leisen Hebung beider Hände. Vor Christus aber beugt sich zunächst der greise Andreas, nur in verlorenem Profil sichtbar; seiner ausdrucksvollen Haltung schließt sich ein jüngerer in ehrfurchtsvollem Aufblick an, indem er die Hände über der Brust zusammenlegt. Hinter Petrus aber hebt sich ein vierter von seinem Sitz, dem Beispiel der übrigen zu folgen, während drei andere Genossen am Tisch, wo Kelch und Weinkaraffe stehen, die Hände betend falten oder zum Anschluß auffordernd nach dem Vorgang hinweisen. Unter ihnen sieht ein vollbärtiger Greis in Purpurmantel so ganz individuell und imponierend herein, daß man meint, er müsse den Bildniskopf des Papstes, Ippolito Aldobrandini selber tragen. Rechts von Christus nimmt der Lieblingsjünger die erste Stelle ein und gibt seiner unbedingten Hingabe stärksten Ausdruck. Auf dem Boden knieend stützt er auch die rechte Hand auf die Fliesen zu Füßen des Herrn und verharrt gesenkten Hauptes, indem er den linken Arm mit geöffneter Hand zurückstreckt, als wage die zagende Inbrunst seines Herzens nicht mitzuwirken, sondern nur über sich ergehen zu lassen, was da ge-

schehen soll: „Dies ist mein Leib, der für euch gegeben wird; — nehmet hin, alle . . .!“ Aber Einer sitzt verdrossen zur Seite, gesenkten Hauptes, die Wange in die Hand der aufgestützten Rechten geschmiegt, die Linke mit herausgedrängtem Elnbogen aufs Knie festgelegt; so horcht er wohl, aber macht nicht Miene zu kommen. Er allein, der Verräter, sitzt unwirsch, und grübelnd vielleicht, unter den Getreuen, die hinter ihm zu dritt noch den Kreis schließen und bis an den Rand des Bildes die weihevolle Stimmung bezeugen, die alle sonst erfüllt.[1]) Die letzten Köpfe hinter Judas Ischarioth sinken bereits in Schatten, da der Schein der Fackel nicht soweit reicht. Die Dienerschaft im hintersten Drittel des Saales muß sich mit Kerzen bei ihrer Arbeit behelfen. Da blinkt der Kredenztisch mit Tellerreihen auf den Borten und Krügen zuoberst, die wieder an ihren Platz gestellt werden. Schon ist eine geschäftige Hand dabei, die Platte der Tafel abzureiben; aber der Zwischenfall hat doch die Neugier der Wirtsleute herbeigelockt, die durch die Tür hereinlugen. An den Wänden hin zeichnen sich die Profile der Fensternischen, die Pilaster mit dem Triglyphenfries darüber, an der Decke die Kassetten mit ihrem Schnitzwerk, — wieder ein häusliches Stilleben hinter dem feierlichen Auftritt in der Mitte. Während drinnen die Dämmerung wohnt, wie vorn vor dem eigentlichen Schauplatz, lagert hier im Zentrum die wirkungsvolle Beleuchtung über allen Hauptpersonen der beteiligten Schar und beherrscht den Umkreis bis an die Grenze. Wir haben also eine Umkehrung in der Rolle der drei Raumschichten hintereinander im Vergleich zu den vorangehenden Fällen dieser Art, dem Tempelgang Marias und dem Perdono di S. Francesco. Eben dadurch steigert sich die Einsetzung des Sakraments zu einem Augenblick höherer Erleuchtung und ahnungsvoller Offenbarung geistigen Zusammenhangs, dem auch der Maler versucht hat, mit seiner Farbenharmonie gerecht zu werden.

Hier führt Johannes in das Innere, wie durch die stärkste Gebärde der Devotion, mit rotem Mantel, der weit über Rücken und Beine und Boden fließt, über stahlblauem Rock, und blond-

1) Bellori weiß zu erzählen, daß Barocci am Ohr des Judas den Teufel zeigen wollte, daß jedoch der Papst gemeint habe, es zieme sich nicht, wenn der Dämon „si dimesticasse tanto con Giesù Christo e fosse veduto sull' altare“, — deshalb sei er beseitigt worden.



gelocktem Haar. Von der andern Seite baut sich Andreas auf, mit gelbem Mantel über grauem Rock und weißem Haar und Bart, ein breiter Träger des Widerscheins, selbst das Antlitz seines Hintermannes noch aufhellend, das sonst in Schatten läge, wie er in grünlicher Jacke über violettweißem Mantel auf den Knieen, die körperliche Vermittlung mit dem Fackelträger an dem Eckpfosten herstellt. Christus, in karminrotem Gewand und tiefblauem Mantel über der Schulter, leuchtet durch das ätherische Antlitz mit duftigem Haar und Bart umrahmt, auch ohne daß er die Augen aufschlüge, mit Hilfe des Heiligenscheines erst recht, über alle hin. Pyramidaler Aufbau des Grundstocks der Komposition und malerische Freiheit der Bewegung; leise asymmetrische Verschiebung nach der linken Seite und der Zug der Raumperspektive nach der rechten hinein; das gedämpfte Farbenspiel rings um die strahlenden Brennpunkte, den dienenden Träger des wirklichen Lichts und den Bringer des inneren Lichts, den Herrn inmitten seiner Jüngerschar, — alles wirkt zu einem kunstvoll abgewogenen Ganzen zusammen.[1]) Aber alles sammelt sich auf die Mitte; an Vollzug einer Bewegung nach außen oder durch den Bildraum hin konnte nicht gedacht werden bei diesem Thema. Und so bleibt der untere Abschnitt nur eine Vorstufe für das Hauptstück auf erhöhtem Podium, nur architektonisch und plastisch wirksam, wird jedoch nicht zu einer Errungenschaft malerischer Freiheit ausgebeutet. Damit entspricht es jedoch gerade dem vorsichtig klugen Sinn des Bestellers, der strenger und katholischer dazustehen trachtete, als mancher eifrige Vorgänger auf dem Stuhl Petri.

Clemens VIII. war es auch, der deshalb auf der Einziehung des Lehens Ferrara für die Kirche bestand, als der letzte Träger desselben, Alfonso II., am 27. Oktober 1597 gestorben war. Als der Papst Anfang Mai 1598 selbst nach Ferrara ging, das kirchliche Regiment dort einzurichten[2]), wurde er von Francesco Maria von Urbino gastlich empfangen und mit Geschenken geehrt, unter denen auch ein Jesuskind auf Wolken, in emailartiger Feinheit auf eine Goldplatte gemalt, von Baroccios Hand erwähnt wird. An diesen Aufenthalt aber knüpft sich die Ausführung eines andern

1) Eine Wiederholung, wohl aus Baroccis Atelier hervorgegangen, befindet sich in S. Giacomo Maggiore zu Bologna.

2) RANKE, die römischen Päpste II. (1889. p. 183).



Gemäldes, das für den Herzog geliefert wurde, um bei dem Besuch des Papstes dessen Kapelle im Schloß von Pesaro zu schmücken.[1])

Elisabeths Besuch bei Maria

Darin ergriff Barocci wieder die Gelegenheit, das Innere eines Gemaches zu zeigen und stellte Joseph draußen auf, wie er den Vorhang weghebt, um Elisabeth einzulassen, die gerade über die Schwelle hinansteigt. „Drinnen sieht man Maria sitzen, mit einem Buch in der Hand, ihr freundlich zugewendet, und wie sie aufhört die Wiege zu schaukeln, richtet das Kind sich empor, so daß der kleine Johannes, der mit dem Rohrkreuz in der Hand neben der Mutter hinaufsteigt, auf das Spruchband mit „Ecce Agnus Dei“ hinweist. Hinter beiden steckt aber auch Zacharias den Kopf herein und schaut in die erleuchtete Stube drinnen. Und da diese ihr Licht von seitwärts erhält, bleibt die Gestalt Josephs draußen im Schatten, so daß eine starke Kontrastwirkung entsteht. Dazwischen spielt ein Scherz: zu Füßen der Jungfrau säugt eine Katze ihre Jungen, und da ängstigt sie der Eintritt der fremden Leute; sie springt auf zur Verteidigung, sträubt ihren Buckel hoch und faucht sie wütend an. Draußen vor der Treppe sind die Werkzeuge des Zimmermanns zu sehen, und durch eine andre Tür der Stube öffnet sich die Aussicht auf ein Gärtchen, wo das Eselein Josephs weidet und in der Ferne auf dem Berge das Schloß des Herzogs von Urbino sichtbar wird. Die Figuren sind nicht höher als drei Handbreiten.“

Aus obiger Beschreibung Belloris, der es s. Z. zu Rom im Noviziat der Jesuiten gesehen hat, ergibt sich, daß auch in diesem Bilde drei Räumlichkeiten perspektivisch hintereinander gegeben waren: der Vorplatz mit der Werkstatt Josephs und der Treppe zur Tür, die Wohnstube Marias in hellem Seitenlicht und der Ausblick in den Garten mit einer andern Ansicht des Schlosses,

1) Laut dem Inventar der Bibl. Oliveriana Mscr. No. 386. vgl. DENNISTOUN Memoirs, App. XIV. p. 446. No. 36 mit dem Zusatz „It has disappeared.“ Dies Original (oder dies vorbereitende Bildchen) ist aber noch von Joh. Fr. Leybold (1755—1838) in Paris mit k. Privileg gestochen (wohl zwischen 1776—81), unter dem Namen „La Vierge aux Chats“, der dazu verleitet hat, das Blatt unter die Stiche nach der „Madonna del gatto“ einzureihen (Meyers Kstl.-Lex.) „Peint par Frédéric Baroche. Dessiné par Borel. Gravé par Leybold.“ Galeriewerk Orléans: „Ecole Romaine“.



als die wir kennen. Die Gestalt Josephs rechts im Schatten, vorn vor dem Eingang in das höher gelegene Innere des Gemachs, erinnert dagegen an die gleichen Motive links vor dem Cenacolo in Rom.

Wenn dieser Gegenbesuch Elisabeths bei Maria, der die Visitation voraussetzt, sicher im Jahre 1598 ausgeführt wurde, mögen auch Einfälle darin, wie die erzürnte Katze, mit früheren Entwürfen für heilige Familien zusammenhängen, so haben wir dagegen ein anderes Werk, das mit der Jahreszahl 1598 auf uns gelangt ist, seiner Entstehung nach trotzdem einige Jahre früher anzusetzen. Schon 1595 hat Agostino Carracci seinen Stich im großen Querfolioformat nach diesem Bilde herausgegeben.

Die Flucht des Aeneas aus dem Brand von Troja

Rom, Galleria Borghese

Das Original wanderte durch Vermittlung des kaiserlichen Gesandten in Rom und des Herzogs von Urbino zu Rudolf II. und ist untergegangen. Ein anderes Exemplar dieser Erfindung malte Barocci, wie sein Landsmann berichtet, für Monsignore della Rovere, das ist nicht der 1578 gestorbene Kardinal Giulio, sondern dessen Sohn Giuliano, Abt von S. Lorenzo und Prior von Corinaldo.[1]) „Und heutiges Tages sieht man es in Rom im Garten Borghese“ setzt Bellori hinzu. Im Casino der Villa Borghese befindet es sich auch gegenwärtig; aber es trägt unter der Namensbezeichnung die Jahreszahl:

·FED·BAR·VRB
·FAC·MDXCVIII

Der Stich Agostino Carraccis von 1595 kann also nicht hiernach, sondern nur nach dem früheren Exemplar gefertigt sein, das zum kaiserlichen Gesandten nach Rom gelangt sein wird, um von dort weiter befördert zu werden. Sonst müßte der Bolognese eine Zeichnung von Baroccis Werk erhalten haben, die er vervielfältigen durfte. Die Komposition aber stimmt mit dem Bilde der Sammlung Borghese überein.

Auch dies Breitbild gehört in die Reihe der perpektivischen Raumdarstellungen, die wir verfolgen, hinein; aber dem Format

1) Danach ist der Katalog von A. VENTURI, il Museo e la Galleria Borghese, Roma 1893. p. 69 zu berichtigen. Nr. 68. Leinwand H: 1,84 B: 2,58 m.

entsprechend ordnen sich nun die Schichten, statt unmittelbar von vorn nach hinten, in ein Nebeneinander auf der Fläche und auf eine diagonale Richtungsachse. Auch dies ist ein Nachtstück wie die Einsetzung des Abendmahls; aber — „taghell ist die Nacht gelichtet“ durch das Feuer, das, an allen Enden der Stadt entzündet, zum Himmel loht, und in heller Tonart ist auch die Malerei gehalten, ähnlich wie im Martyrium S. Vitalis, nur gedämpft und abgetönt, sicher nicht um in einer Bildergalerie neben beliebigen andern, sondern auf dunkler Wandtäfelung an seiner Stelle für sich allein zu wirken.[1])

Links schiebt sich das unterste Ende einer aufsteigenden Treppe mit einem Paar von Balustern auf den Stufen und dem Eckpfosten des Geländers, den eine Kugel bekrönt, als dunkler Körper in das Bild herein. Dahinter schlagen Flammen von außen in das Fenster des Palastes und beleuchten diese Treppe mit grellem Feuerschein. Dem Eckpfosten steht nach Innen zu, durch einen schmalen Gang nur von ihm getrennt, eine kannellierte Wandsäule auf dunklem Postament gegenüber, und daran schließt sich der Eckpfeiler eines tonnengewölbten Korridors oder Durchgangs nach dem Eingangstor, das rechts gegen einen Platz zu offenen Ausblick gewährt. Aber der Vorplatz dieses Treppenhauses ist bereits mit herabgestürzten Bruchstücken des Bauwerks, einem Schild in Marmorrelief, Helm, Fahne, Schwert und Stahlhandschuh bedeckt, so daß die Familie des Aeneas, die hier ihren Weg zur Rettung sucht, über den Trümmerhaufen hinwegsteigen muß. Sie kommt, wie es scheint, von dem Platze der Burg von Troja herein, wo eine hochragende Säule, nach Art der Trajanischen in Rom, neben einem Rundtempel steht, der dem Bramantes bei S. Pietro in Montorio nachgebildet ist. Dort tobt der Kampf unter den Säulenhallen am Eingang des Heiligtums, wie oben hinter der Balustrade des Umgangs, über die soeben ein Opfer heruntergestürzt wird, und unheimlich beleuchten die Flammen die Mordtaten auf dem Altane des Palastes an der andern Seite. Bis dicht vor die Schwelle des Hauses, in dem die Flüchtlinge sich befinden, dringen die Verfolger. In voller Hast steigt Kreusa rechts herauf, mit wehenden Gewändern, streckt ihre Linke ent-

1) Photogr. Alinari 27497. Brogi 15876.



setzt gegen das hingesunkene Banner, und hebt ihr Schleiertuch mit der Rechten schützend vor den Mund, da die Glut des Feuers ihnen entgegen dringt. Vor ihr tritt Aeneas mühsam daher über den Einsturz; denn er schleppt den alten Vater, den er barfuß vom Lager gehoben und nun mit beiden Armen umspannt. Der hilflose Greis lehnt über der Schulter des heldenmütigen Sohnes und birgt selbst ängstlich die Penaten seines Hauses in der überhängenden Rechten, als hinge sein Leben an diesen Götterbildern im Arm. An das Bein des Tapfern stützt sich der kleine Ascanius, der aus enger Einklemmung zwischen der Säule und dem Schutt emporklettert und sich den Lockenkopf mit der Hand bedeckt, als sei er getroffen oder von der Hitze der hereinschlagenden Lohe bedroht. Von ihm beginnt der plastische Aufbau der Gruppe, die als schräg verschobene Pyramide im Helm des Aeneas und Haupt des Anchises gipfelt, um in Kreusa auszulaufen. Diese sorgfältige Verbindung der Körper wird jedoch gelockert durch den Zwischenraum vor der zurückbleibenden Gattin, und so bekommen wir zu der malerischen Auflösung in lebendigeren Vollzug zugleich eine Andeutung des Schicksals, das der Zagenden bevorsteht.

Die Architektur ist im wesentlichen silbergrau gehalten. Die goldgestickte Fahne in der Ecke über dem schimmernden Stahlhelm ist tiefgrün. Gebrochenes Scharlachrot, Gelb, Rosa, ein wenig Blau und ein bischen Grün bilden die Hauptfarben der Kleider neben Weiß und der gleichmäßig hell getönten Karnation der nackten Teile bei Jung und Alt, Weib und Mann. Die reichgeschmückte Kreusa scheint von einem nächtlichen Feste zu kommen: sie trägt einen hellroten Überwurf über weißem Hemd, ein blaues Tuch über dem Nacken. Von dem blonden Haar wallt ein grauer Schleier zurück. Die Kehrseite des Mantels scheint ins Violett zu fallen. Anchises hat einen gelbbraunen Mantel mit rosa Innenseite um den Leib geschlagen, der von der Schulter herab am Rücken entlang gleitet. Aeneas trägt grünen Leibrock über weißem Hemd und Kettenpanzer, goldbesetzte Gamaschen. Askan hat scharlachroten Mantel über weißem Kittel und einen krausen Lockenkopf. Der farbige Aufputz mit mancherlei Zierrat, wie die weiche Behandlung der Körperformen, die feinknochige Bildung auch muskulöser Heldengestalten, wie die sauberste Genauigkeit der Archi-



tekturteile wollen zu dem heroischen Charakter der Aeneis nicht stimmen, und geben dem Ganzen einen Beigeschmack, daß man die Szene vielmehr in Tassos Gerusalemme liberata oder höchstens in Ariosts Orlando suchen würde. Selbst die klassische Architektur kann uns nicht verhehlen, daß wir uns am Ende des sechzehnten Jahrhunderts befinden, und nicht einmal der sorgsam studierte Feuerschein auf dem Tempelplatz vermag zu überzeugen, daß der Brand in Rom den Untergang der Troerstadt bedeute. In dem Ausschnitt hinten, der durch das Bogentor des Palastes sichtbar wird, sind viel malerische Reize im einzelnen; dem rosa Lichtreflex gegenüber ist sogar das Grau der Bauwerke ins Grünliche gestimmt. Aber es kommt zu keinem Gesamtzuge malerischen Vortrags durch die drei Raumabschnitte des Bildes hin.

Und das ist um so merkwürdiger, als in der Figurengruppe und dem Stilleben aus Trümmern und Trophäen zu ihren Füßen, doch fühlbar genug, ein solcher Bewegungstrom vorbereitet ist. Die antiquarische Kleinarbeit und die architektonische Perspektive mit ihren Einzelformen haben dem Gelingen der Gesamtwirkung geschadet, die von dem Platz hinten ausgehen sollte bis nach vorn.

Denn wer die allzu genaue Deutlichkeit des Theaters auszuschalten weiß, wird leicht begreifen, was Agostino Carracci veranlaßt hat, gerade dieses Spätwerk Baroccis im Stich zu wiederholen und zu verbreiten. Oder meint man, dazu könnte das klassische Thema schon an sich veranlaßt haben? Wohl schwerlich; aber die Wiedergabe Carraccis offenbart uns noch heute, was ihm gefallen, was ihn hingerissen hat, indem sie diese Eigenschaft gerade übertreibt, und das Neue der Leistung aneignet, indem sie es in die Wucht des Carraccistiles übersetzt. Das eben ist es, was den Zeitgenossen, den Künstlern und den Kunstfreunden jener Tage das große Querfolioblatt Agostinos so wert machte. Das Nämliche loben noch die beachtenswertesten Stimmen der folgenden Generation, wie der Arzt Francesco Scanelli im Microcosmo della Pittura von 1657, der den „intaglio straordinario" rühmt, und das klingt als Echo von allen Seiten bis Malvasia in der Felsina pittrice von 1678 aus: tremendo — spaventoso, — (quel taglio del Carracci, nota bene!). Indeß, auch in der weichlichen, etwas greisenhaften Formensprache des damals 72jährigen Malers von Urbino ist Eins unleugbar: der malerische Vortrag dieser Figurengruppe.

Und dieser Fortschritt zu einem einheitlichen Formenschwall, der sich wogend heraufwälzt und dem Beschauer in steigender Welle entgegendringt, wird erreicht durch die Angleichung der Gewänder an die Körper, des Zeuges an das Menschenfleisch, und umgekehrt, wie durch die Eintauchung beider Bestandteile in das gemeinsame Medium des Luftstroms, der flackernden Beleuchtung, des Helldunkels im Raume. Das ist unleugbar eine malerische Errungenschaft, die Agostino Carracci nicht einmal in vollem Umfang zu verstehen oder wenigstens nicht wiederzugeben vermochte, als er die Zeichnung stach. Und eben diese Vorzüge tadelt ein moderner Kunsthistoriker, der den Maßstab der Hochrenaissance, vielleicht gar des Quattrocento, an die Leistung Baroccis legt: „appare falso nei toni, falso nelle forme raggirate, ricurve, aggrovigliate" schreibt Venturi zu dem Gemälde der Galleria Borghese. Verschlungen und verwickelt, gekrümmt und dahergewirbelt sind diese Formen, Menschen wie Kleider, gewiß; aber liegt das nicht im Thema, wohl motiviert? Wie sollten wir dem Maler jedoch einen Vorwurf daraus machen, indem wir ihn unwahr nennen, es sei denn, daß Naturwahrheit, Wirklichkeitstreue, Alltagsrichtigkeit das Höchste ist, was man von ihm erwartet und fordert. Seine Zeitgenossen taten das nicht; allen Gebildeten war die Kunst der Malerei eine andere Art dichterischen Schaffens, und auch das Farbenspiel dieser reichen Kostüme eine Poesie für das Auge, ein Erguß in gehobener Sprache, wie kunstvolle Strophen, durchgegliederte Verse, rhythmisch daherrollende Perioden des Redners. Wir Historiker haben nur das Recht, die Zeiten mit ihrem eigenen Maßstab zu messen, und die Pflicht uns diesem zu bequemen, so lange wir nicht den Geschmack der genießenden Galeriebesucher zu bevormunden versuchen.

S. Hieronymus in der Höhle

Rom, Galleria Borghese

Was der Maler damals will, zeigt uns ein anderes Gemälde derselben Galerie, das bei aller Verschiedenheit des Gegenstandes doch zu dem vorherbesprochenen hinzugehört. Das nämliche Modell, das dort als hilfloser Greis Anchises getragen wird, spielt hier in lebendiger Aktion die Hauptrolle für sich allein: den Büßer Hieronymus in seiner Eremitenhöhle. Das kleine, noch nicht einen



Meter hohe Bild ist unten in der Ecke links bezeichnet, aber nicht datiert[1]):

FED/ BAROCIVS
VRB^AS^ PING^AT.^

Die malerische Behandlung weist es jedoch ebenso in die gleiche Zeit wie die der Flucht des Aeneas aus Troja, so daß es hier eingeordnet werden muß. Und dazu nötigt auch das künstlerische Problem, das die Darstellung eines Innenraumes betrifft, und die Zusammenwirkung des Kerzenscheins durch eine Laterne drinnen mit dem Mondschein draußen in der Landschaft. So ist es geradezu eine Umkehrung des einsamen Franciscus in der Landschaft auf dem radierten Blatte und schließt, als Gemälde in vollen Farben, einerseits an die Stigmatisation für die Kapuziner von Urbino, andererseits an den Besuch Elisabeths bei Maria mit dem hellen Wohngemach an, das wir mit Sicherheit auf 1598 datiert haben.[2])

Weltflucht und Zerknirschung führen den Verkehr des Greises mit dem Bilde des Gekreuzigten herbei, eine Zwiesprach, die durch Selbstkasteiung zur Verzückung und Halluzination gesteigert wird. Und daß der Reumütige dabei sein Kardinalsgewand abwirft, doch die Abzeichen kirchlicher Würde bei sich haben muß, um solche Entäußerung als leuchtendes Vorbild vor Augen stellen zu können, das gibt der Aufgabe die koloristisch dankbare Seite, nach der hier mit ebenso sichtlicher Entschiedenheit gegriffen wird, wie nach der Raumperspektive und nach der Begegnung des Menschenkindes mit seinem Gotte. So wächst nun wieder alles zusammen, was wir bisher einzeln verfolgen mußten.

Von dem gelbbraunen Gestein der Felshöhle eingerahmt und umgeben, kniet Hieronymus an seinem Lager, auf dem eine Binsenmatte liegt. Sein linker Arm, mit dem Kruzifix in der Hand, stützt sich auf ein geöffnetes Buch, in dem er vorher beim Licht der Laterne gelesen hat, deren Schein den roten Kardinalshut rechts vorn, daneben einen Totenkopf, ein Stundenglas und ähnliche Requisiten streift, aber in voller Helligkeit auf das graubärtige

1) Nr. 403. H: 0,97 B: 0,67. Phot. Alinari 27498. Brogi 15877. Bei Bellori nicht erwähnt, ebenso weder bei JUL. MEYER, noch W. FRIEDLÄNDER im Künstlerlexikon. Schon 1600 hat Fr. Villamena einen Stich darnach veröffentlicht, dem Paolo Sanvitali, Bischof v. Spoleto gewidmet.

2) Die Anregung könnte noch vom Kardinal Girolamo della Rovere ausgegangen sein; dieser ist jedoch 1592 im Konklave plötzlich zu Rom gestorben.



Antlitz fällt, dessen Blicke ganz am Erlöser hängen. In der rechten Hand schwingt er den grauen Stein, um seine entblößte Brust zu schlagen. Das hellviolette Untergewand ist von der Schulter gesunken, während der scharlachrote Mantel rechts über den aufgestützten Arm, wie über den Rücken und die Beine niederfällt, nach vorn zu in mächtiger Falte sich am Boden auslegt. — Im Hintergrund sieht man den Ausgang der Höhle, in den schon seitlich das Mondlicht hereinfällt. Durch eine runde Öffnung wird die Landschaft draußen in nächtlichem Dunkel sichtbar, weil der Mond soeben zwischen Anhöhen und Baumwipfeln aufgeht und sein Streiflicht, über den Dachrand eines Hauses hin, gegen die Felswand ergießt. Aber diese Abwechslung für das schweifende Auge des Betrachters, links oben im Rücken des Heiligen, ist doch zurückhaltend gegeben, damit sein eigener Anblick die Hauptsache bleibe. Der weichen Helldunkelbewegung in dem Höhlenraum ordnet sich indes die Modellierung der Gestalt vollständig unter, so daß die malerische Wiedergabe der seltsamen Erscheinung und der seelischen Erregung des Einsiedlers sich aufs innigste verquicken. In beschränkter Farbenskala wird doch ein wirkungsvoller Anblick erreicht, weil der Nachdruck ganz auf das innere Erlebnis gelegt ist und alles Beiwerk nur dazu dient, den Geisteszustand, die Gemütsbewegung des Alten an die sichtbare Oberfläche zu locken. Eine lange Geschichte der Malerei liegt zwischen Lionardos unvollendetem Hieronymus im Vatikan und diesem späten Bekenntnis Baroccis. Wer sie miteinander vergleicht, wird des Abstands inne zwischen der plastischen Aufgabe, die den Ausgangspunkt für den Meister der Hochrenaissance bildet, und dem mimischen Absehen, das den Begründer des Barock hier leitet; aber er wird auch die Verwandtschaft und den Unterschied begreifen zwischen dem Helldunkel, wie es dort auftritt, um die Einzelform herauszurunden und zu isolieren, hier dagegen um sie aufzulockern und in den Zusammenhang mit der Umgebung aufzulösen. Aber welch ein anderes Wesen offenbart sich bei dem Urbinaten, den wir vor uns haben, in die Zukunft weisend, wenn man den Hieronymus des Rubens dagegen hält, den er im Anschluß an seine Tugendhelden für Mantua wohl noch am Ende seines italienischen Aufenthalts gemalt hat, wie er in Dresden vor uns — unter freiem Himmel — kniet!



Nun erst lassen wir das Breitbild folgen, das noch übrig ist, als Abschluß dieser Reihe; denn das Breitbild mit der Flucht des Aeneas erscheint wie eine Vorbereitung, die den Künstler vielleicht auf den Gedanken brachte, jedenfalls aber erst recht in den Stand setzte, einen früheren Gegenstand nochmals wieder aufzunehmen, und ihn nun in voller Breite durchzuführen, wie es die prächtigen Venezianer vor ihm getan, eben auch in Breitformat:

Die Einsetzung des Abendmahles

Urbino, Dom, Sakramentskapelle

Es war das letzte Werk, das er noch vollständig vollendet hat, berichtet der urbinatische Gewährsmann des Bellori: „Da sitzt Christus im Speisezimmer am Tisch inmitten der Jünger, hält in der einen Hand das Brod, während der Kelch vor ihm steht, und segnet mit der andern, indem er die Augen aufschlägt und gen Himmel schaut. Und über ihm schweben vier Engel, die sich verehrend vor ihm neigen."[1])

Eigentlich aber ist es, als wäre der Herr Jesus Christus mit seinen zwölf Aposteln im Schloß von Urbino zu Gast und würde dort aufgenommen wie die Fürsten und der Papst mit seinen Kardinälen. Das Mahl ist vorüber; aber auch hier wird der Vordergrund des Bildes als Übergang in die leibhaftige Wirklichkeit benutzt, dem lebendigen Betrachter den Anblick der heiligen Schar zu vermitteln, und ihre Gegenwart eben dadurch so überzeugend wie möglich zu machen, indem das zeitgenössische Dasein sie rings umgibt und in seinen Zusammenhang aufnimmt. Links in der Ecke werden die Teller abgeräumt und in einem geflochtenen Korb, der am Boden steht gesammelt. Ein prächtiger Bursche mit nackten Armen und Beinen im grau und weiß gestreiften Kittel, aber von edlem Wuchs wie bei Paolo Veronese, kniet dahinter und streckt die Hand zu einem kleinen Mädel hin, das in grünem Kleidchen über dem weißen Hemd ebenso leicht verhüllt, geschäftig andere Platten vom Tische langt, und dabei seine kindlichen Glieder vom Rücken zur Schau stellt, das Lockenköpfchen jedoch nur in verlorenem Profil zeigt. Am Ende dieses Seiten-

1) Dies Hauptwerk ist neuerdings nach Alinaris Photographie 17563 auch in großem Format vom „Museum" W. Spemann, Berlin u. Stuttgart, veröffentlicht worden, also allgemein zugänglich.

tisches trocknet ein kurzbärtiger Diener eine Silberschale mit dem Handtuch, das über seiner Schulter hängt; kurze taubengraue Ärmel gucken aus seinem hellscharlachroten Überwurf mit gelbem Besatz hervor. Ebenso eifrig bei der Arbeit beschäftigt ist der Gehilfe des Kellermeisters rechts. Da steht ein Tischchen mit blaugrauem Teppich, der sich scharf gegen den weißgelben Kittel abhebt. Vornüber gebeugt nach der Innenseite zu, zieht der gewandte Jüngling ein Paar Flaschen vom Boden herauf, zwischen den Beinen durch, während der linke Arm schon einen weitbauchigen Krug gegen die Hüfte drückt. Vor ihm steht ein großes kupfernes Becken mit Wasser zum Kühlen des Weines, und sogleich ist auch ein weißes braungeflecktes Hündchen wieder dabei, als wolle es seinen Durst stillen, — lugt nur einen Augenblick nach dem fremden Beschauer hinaus. Endlich spaziert gar ein dienstfertiges Knäblein, in blaugrauen Schuhen, roten Stumpfhosen und bläulichweißem Überwurf über hellgelbem Kittel, dessen Saum zur Seite flattert, eilenden Schrittes auf den nächsten Apostel zu, das Glas, das dieser zurückreicht, in Empfang zu nehmen; er hat schon ein anderes in der Linken und ist mit seinem Blondkopf, den wir nur in verlorenem Profil zu sehen bekommen, so ganz bei der Sache, daß er unvermerkt uns selber mitten in die ehrwürdige Reihe der Gäste hineinlockt. Die vordersten beide sind sehr vertrauenerweckend für den Alltagsmenschen: der eine, der eben sein Glas geleert hat, wischt sich noch den Mund ab; der andere links steckt ganz still hinter dem Mantel sein Messer in die Scheide zurück. Halb verlegen weicht die hausbackene Tätigkeit vor der feierlichen Gebärde des Herrn, um den sich die andern aufmerksam und andächtig sammeln, — bis auf Einen, der soeben seinen Mantel heraufzieht, um etwas zuzudecken, das neben ihm auf dem Sitz liegt, und darüber vergißt, auf des Meisters Wort zu achten. Er sitzt gerade vor dem Weinkrugträger, dessen Biegung uns zu dem innerlich Abtrünnigen leitet, auf den sonst niemand achtet in diesem Augenblick. Was kümmern uns die eifrigen Bedienten, die rechts das Kaminfeuer versorgen, dessen Schein den vorderen zur schwarzen Silhouette wandelt, während es den andern, der Holz herbeischleppt, anstrahlt und zugleich entfärbt. Neugierige gucken dort in der dunklen Ecke durch eine halbgeöffnete Tür. Und wir erkennen eine Mutter mit dem Kind an

der Schulter, als wäre es das Prinzlein von Urbino, wie im Bilde des Justus von Gent, der langersehnte Erbe, der aus des Herzogs zweiter Ehe mit Livia della Rovere (1599) erst 1605 geboren ward.[1]) Gegenüber im Grunde links steht ebenso die Tür nach der Küche hin offen; denn dorthin wird der Abhub der Tafel getragen, werden die Teller hinausgelangt, so daß im Schein des Herdfeuers wieder Gesichter auftauchen und Gestalten huschen. Einer von den Schüsselträgern schaut sich im Schatten der Ecke noch einmal nach Christus um; damit meint der Maler gewiß sich selbst, da sonst kein Augenzeuge zugegen ist, der den Vorgang sähe, wie er ihn geschaut. In der Mitte der Rückwand des Saales, dessen Pilasterarchitektur mit Triglyphenfries und dessen Türgiebel wir aus anderen Bildern Baroccis kennen, ist eine prachtvolle dunkelgrüne Tapete mit Granatapfelmuster ausgespannt. So heben sich hier, wie auf dem graubraunen Grunde tektonischer Glieder sonst, alle Farben der Tafelrunde ab, in dem hellen Glanz, der aus der Höhe auf sie niederfällt, wir wissen nicht wie; nur die Engel sagen woher.

Nun erst sind wir mitten im Allerheiligsten der malerischen Dichtung. Christus trägt seinen karminroten Rock und seinen blauen Mantel über der linken Schulter, vor dem das Brot sogleich auffallen muß, zumal da der nächste Apostel mit gefalteten Händen anbetend darauf niederschaut. Der gegenübersitzende vorn am Tische, der sich die Lippen trocknet und das Glas abgibt, trägt hellroten Mantel über violettgrauem Rock. Judas Ischarioth schließt mit orangegelbem Mantel und grünem Rock an und sein Nachbar schließt mit Scharlachrot, das vom gelben Feuerschein des Kamins übergossen wird. An der Rechten Christi tritt der jugendliche Kopf des Johannes in seiner Hingebung zurück, während Petrus daneben sein Gesicht aufmerksam zum Meister wendet, und der letzte links vor der Küchentür, wohl Jakobus, mit gefalteten Händen hoch aufgerichtet, das Antlitz mit begeistertem

1) Barocci hat das Bildnis des kleinen Prinzen Federigo Ubaldo noch selbst gemalt; es befindet sich im Pal. Pitti zu Florenz mit der Aufschrift: FEDERIGO PRIÑ d'URB°. QUANDO NACQUE 1605. Bezieht sich dieser Ausblick im Abendmahl, wie der gleiche auf dem Bilde des Justus von Gent wirklich auf den Erbprinzen, d. h. hier den Sprößling der Herzogin Livia, so wäre Barocci achtzig Jahre alt gewesen, als er dies malte.

Blick fast völlig in Profil zur Mitte kehrt. Sein Gegenüber, dessen Rücken dem Schalenputzer zunächst erscheint, trägt hellbraunen Mantel über hellkarminfarbenem Rock, dessen Schulter und Ärmel sich heben, wie Hals und Kopf mit dem Spitzbart, die in starker Verkürzung sich nach innen richten, indem er die Hand beteuernd an die Brust legt. Ein grüner Mantel, über dem Rücken des rechts anschließenden dunkelhaarigen Genossen in violettgrauem Rock, schließt die Gemeinschaft der Jünger nach vorn ruhig und fest, während der letzte vor Johannes, in hellgelbem Rock und zinkgrauem Mantel, hinter dem er das Messer verschwinden läßt, als Träger des hellen Lichtscheins das Auge des Beschauers anzieht und in das Innere der Tafelrunde einführt, so daß es von beiden Seiten, durch Bewegungszug, Farbenwahl, und Lichtflächen gegen Schattenlagen, über einrahmende Vorstufen zu Christus und den Symbolen seines Sakraments, auf dem hellen Tischtuch vor der Halbfigur, hingeleitet wird. Das lichtübergossene Antlitz des Heilands und das Strahlenkreuz hinter seinem Scheitel vor dem dunkelgrünen Vorhang heben diesen Mittelpunkt des ganzen Bildes erst recht.[1]) Und sein fromm ergebener Aufblick zum Vater im Himmel findet seine Antwort in der Erscheinung der Engel, deren schlanke schwebende Gestalten die Tafelrunde, wie im Kreise einer Kuppel, nach oben umschließen. Der vorderste links trägt karminroten Überwurf über grauem Unterkleid; der folgende mit gekreuzten Händen geht in Tiefblau mit gelben Schleiern; der ehrfurchtsvolle Betrachter der Eucharistie in Violettgrau mit dunkel goldgelbem Mantel; der stürmisch daherfahrende rechts trägt ein bläulich schimmerndes Untergewand und gelbgrauen Überwurf. — Auch die Farben dienen, vorn kraftvoll aufleuchtend, nach hinten in Grau gedämpft, der Architektonik des Raumschlusses nach oben, wie der Vermittlung des Lichtstromes aus der Höhe.

Diese Einsetzung des Abendmahles in der Sakramentskapelle der Kathedrale von Urbino, wo sie in der Seitenwand links vom Eintretenden angebracht, doch auch von Bänken gegenüber den

1) Das Bild des Erlösers in der Gall. Pitti zu Florenz ist eine Wiederholung nach diesem Christus des Abendmahls in Urbino. Es stammt aus der Erbschaft der Rovere, wird aber in den alten Inventaren nicht als Original von Barocci, sondern als Kopie nach ihm bezeichnet. Jedenfalls ist es dort ein Vorbild des Carlo Dolci geworden.



vollen Anblick des Ganzen gewährt, ist eine überraschend reiche, in allen Teilen ausgereifte Schöpfung des Meisters, die bei dem Alter, das er mittlerweile hinter sich hat, doppeltes Erstaunen weckt! Die gelungene Leistung besteht vor allen Dingen in dem Ausgleich idealer Poesie und malerisch vollkommener Freiheit mit der wirklichkeitsgetreuen Umgebung, dem zeitgenössischen Dasein selber, in deren Wiedergabe dem realistischen Sinn der mitlebenden Generation Rechnung getragen wird. Damit rühren wir jedoch andrerseits an die Bedingungen, die das freie Schaffen des Malers ebendamals in jeder kirchlichen Aufgabe, in jedem für die große Gemeinde der katholischen Welt bestimmten Werke notwendig einschränken und dazu zwingen, sich im selben Bezirk solcher Voraussetzung zu halten. Es sind nicht einfach die kirchlichen Stoffe und die Befangenheit in ihnen, auf die wir damit hinweisen wollen, sondern eben der Grad überzeugender Gegenständlichkeit, diese allseits beschwerende und ernüchternde, an sich schon umständliche Herausarbeitung realistischer Gegenwart der Dinge im Raum, bis zum Kaminfeuer oder Kerzenlicht, bis zu Stilleben aus vornehmem Hausrat, aus Küche, Keller und Stall, mitsamt der exakten Perspektive des jeweiligen Schauplatzes und ergötzlichen Zugaben hinter den Kulissen. Damit ist der freie Erguß der malerischen Phantasie, der ungehinderte Fortschritt des Künstlers in seinem eigensten Bestreben, in dem wir seine volle persönliche Eigenart ermessen könnten, in solchem Kirchenbild mehr oder minder ausgeschaltet und nur ein Kompromiß mit der subjektiven Auffassung des höchsten Zieles seiner Kunst möglich.[1]) Wir können uns indes mit leichter Mühe die Vorstellung seines eigensten Dichtens herzustellen versuchen, indem wir dies Abendmahl aus der zeitgenössischen Umgebung herausheben, und die Tafelrunde mit den Engeln droben für sich allein gemalt denken, ohne Verbindung mit der Zone des Alltagslebens, die es vorn und hinten umgibt. Doch das hieße die Darstellung auch herauslösen aus dem geschichtlichen Verlauf ihrer Entstehung in der Reihenfolge der Werke, die wir damit zu ihrer letzten Stufe begleitet haben.

1) Vgl. das vorbereitende Bild in Turin, R. Pinacoteca Nr. 155. La cena de Signore cogli Apostoli; instituzione del Sacramento dell' Eucaristia. Leinwand, H.: 1,10. B.: 1,16.

Blicken wir zurück, so zeigt sich, was hier aus dem unteren Abschnitt im Perdono di S. Francesco geworden ist: nach all den inzwischen eingetretenen Wandlungen desselben Problems, mit den drei Raumschichten in perspektivischem Tiefenvollzug hintereinander, nun ein Breitbild in beruhigter Einheitlichkeit der Anschauung und mit voller Konzentration der stärksten Helligkeit in der Mitte.

V.

Nach solchem Einblick in die geistige Werkstatt des einsamen Urbinaten, der bis ins höchste Greisenalter nach stetiger Vervollkommnung seines Schaffens ringt, wird es keinem Einsichtigen mehr beikommen, in ihm nur den eifrigen Anhänger Correggios zu sehen. Der Historiker wird vielmehr seine wichtigste Aufgabe darin suchen müssen, die Umwandlung zu charakterisieren, die Barocci mit dem berauschenden, von den Zeitgenossen immer ausschließlicher bewunderten Vorbild vollzogen hat, mit dem sich abzufinden damals kein echter Maler Italiens umhin konnte.

Als Federigo Barocci am 30. September 1612 durch einen Schlaganfall plötzlich weggerafft wurde, überraschte ihn der Tod noch mitten in regsamer Tätigkeit, und eine Anzahl von Gemälden, die er mit gewohnter Regelmäßigkeit der Arbeit, wenn auch beschränkter Ausdauer, zu vollenden meinte, standen seines Pinsels harrend im Atelier. Der Berichterstatter Belloris erwähnt, außer der Verkündigung für die Confraternità dell' Annunziata in Gubbio, besonders ein Altarbild für den Dom von Mailand mit der

Grablegung des Herrn,

die in der Sakristei aufbewahrt werde. „La tavola per il Duomo di Milano col Signore portato al sepolcro“ lautet die kurze Beschreibung. Sie trifft genau in diesem Punkte zu für das große Gemälde, das sich jetzt in der Biblioteca Comunale dell' Archiginnasio zu Bologna befindet; denn hier liegt inmitten der figurenreichen Komposition der Leichnam des Herrn auf einer schräg hingesetzten Steinplatte, die für das Grab bestimmt ist, wie er soeben in dem Bahrtuch niedergelassen ward. Vorn kniet Magdalena mit dem Salbgefäß, hinten am Haupte Maria, während Jo-



hannes und zwei andre kräftige Träger noch mit dem Ausbreiten des Linnentuchs beschäftigt sind, mit Magdalena die Eckpunkte sich kreuzender Diagonalen bezeichnend, von denen die links hinaufreichende, mit Nikodemus im Grunde, die Vorherrschaft übernimmt. Rechts steht noch ein Krieger, der das Schwert in die Scheide stößt. Links kniet ein Bischof, wie zum Fußkuß geneigt, mit dem Krummstab in der Hand, indes ein Chorknabe seine Mitra hält, und in Rücksicht auf Mailand wird zunächst an S. Ambrosius zu denken sein, — wie ein Vorbild des Carlo Borromeo. Weihevolle Stimmung waltet in dem Ganzen über allen Kontrasten physischer Tätigkeit.[1])

Von der unerschöpflichen Schwungkraft seiner Phantasie zeugt vollends ein andres erhaltenes Beispiel, das freilich nur als vorbereitender Entwurf für eine große Altartafel bezeichnet werden darf, eben deshalb aber besonders geeignet erscheint, eine Antwort auf die intimste Frage zu geben: wie sah nun zuletzt eine malerische Schöpfung dieses sogenannten „Correggio von Urbino" aus, wenn er sich Gelegenheit nahm, frei zu phantasieren, oder den Gesamteindruck eines Gemäldes, das vor seiner inneren Anschauung aufging, mit möglichst leichtem Pinsel auf die Leinwand zu bannen. Nach seiner Gewohnheit machte er, wie wir heute noch nachzuweisen vermögen, für jedes bedeutendere Werk eine vorbereitende Farbenskizze auf Grund eines lediglich in Chiaroscuro ausgeführten Kartons. Wie um die Helldunkelverteilung hier, handelte es sich nun um die Farbenverteilung und die Zusammenstimmung mit jener Rechnung wie untereinander selbst. Solch ein Beispiel ist es, das wir im Sinn haben. Das Vorkommen einer Figur, die mit dem Johannes in der Abendmahlsfeier für Clemens VIII. in der Cappella Aldobrandini an S. M. sopra Minerva zu Rom übereinstimmt, verweist diese Skizze einer großen Gesamtkomposition, die unausgeführt geblieben ist, in das Jahrzehnt nach diesem Auftrag für den Papst. Die Bezeichnung mit den Anfangsbuchstaben des Namens F. B. auf einem Steine rechts vorn[2]) bezeugt

---

1) Es ist in seinem unfertigen Zustand besonders lehrreich für das technische Verfahren.

2) Katalog Nr. 108. H.: 1,45 B.: 1,11. Phot. Braun 99. Bruckmann. Vgl. Taf. 12.

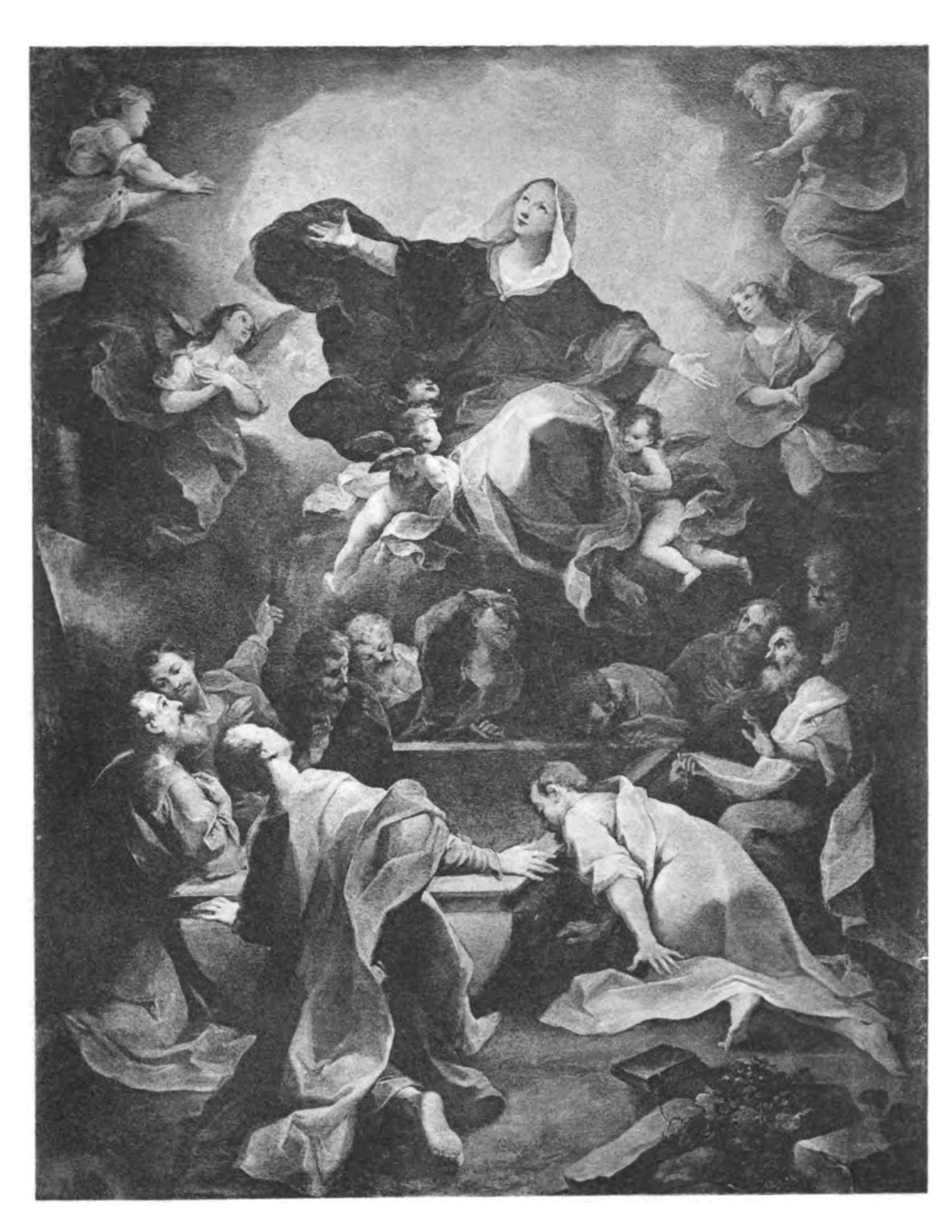
wohl die Eigenhändigkeit des 1755 aus Rom erworbenen, ziemlich gleichmäßig durchgeführten Entwurfs zur

Himmelfahrt Marias

Dresden, K. Gemäldegalerie

An dem leeren Sarkophag, dessen Deckplatte zur Seite geschoben und links aufgestellt ist, knieen die versammelten elf Apostel in Erstaunen und Verehrung. Am Fußende vorn hat der jugendlichste von ihnen, noch mit dem linken Bein knieend, das rechte emporgenommen und aufgestützt, um den ganzen Oberkörper desto weiter zurückzulehnen und zur Höhe hinaufzuschauen. Seine Hände breiten sich abwärts gestreckt gegen den Boden, sein Kopf neigt sich nach links und zeigt uns nur den ausgereckten Hals vom Ohr ab, die Wange und Stirn bis an die Augenhöhle und das Kinn, dieses letzte Viertel des Angesichts aber in hellstem Scheine von oben her. Sein Mantel ist über die Schulter geschlagen und fällt über die ganze Rückseite der Gestalt in breiter Faltenlage nieder auf den Boden, wo die nackte Sohle und der Fuß bis über die Knöchel aus dem Untergewand sich vorstreckt. Über ihn muß unser Blick ansteigen, und trifft so die beiden Nachbarn links: an der Ecke des Steinsarges einen Vollbärtigen, der den Elnbogen auf den Rand stützt und die Hand gegen die Brust legt, während sein aufblickender Kopf ganz in Profil gesehen wird, und den jüngeren Genossen, der zu ihm hinschaut, mit dem ausgestreckten linken Arm hinaufweist und mit der leise erhobenen rechten Hand die Worte begleitet, die er zu ihm spricht. Ihnen gegenüber zur Rechten des Lieblings, der Sohnesstelle bei der Mutter des Herrn übernommen hatte, nähert sich ein eifrig Forschender dem Rand der Wanne, um hinein zu spähen, indem er sich auf den Knieen fast in kriechender Haltung heranschiebt und die rechte Hand dabei auf die Erde stützt, während die linke sich mit gespreizten Fingern am Körper entlang zur Seite streckt. Das ist die Haltung des demütig hingebenden Johannes im Abendmahl für Clemens VIII. Aldobrandini, und sie wird hier in summarischer Wiederholung an der nämlichen Stelle der Komposition verwertet, um von rechts her den Blick des Betrachters in das Innere des Bildes zu leiten; sie ist deshalb ganz hell gehalten, um so das Auge zunächst anzuziehen. Wenn man aber meinen





Federigo Barocci: Himmelfahrt Marias
Dresden, K. Gem.-Gal.

sollte, dieser eindringliche Vertreter der Wißbegier sei deshalb der Zweifler unter den Aposteln, Thomas, so hat auf diesen Namen doch der folgende den größeren Anspruch; denn er trägt ein Linnentuch oder eine Binde über der Schulter und hebt das Ende vorn mit der rechten Hand so andächtig auf, die linke so staunend oder anerkennend empor, und blickt dabei so voll tiefer Ehrfurcht hinauf, daß wir kaum einen ungläubigen, sondern nur den bekehrten Thomas in ihm erkennen dürfen. An ihn schließt sich an der hintern Ecke des Sarkophags ein begeisterter Jünger, der beide Hände über die Brust kreuzt, und als Endpunkt einer dreieckigen Gruppe, ein Alter, dessen vorgeneigtes Antlitz und verwundert gestikulierende Hand nur aus dem Schatten noch auftauchen, an der Grenze des Bildraumes rechts. Die übrigen vier schließen sich an der Schmalseite des Sarges wieder zur Gruppe zusammen. Zunächst ein Neugieriger, der sich über den Rand beugt und hineinguckt, wie sich das Rosenwunder vollzieht; er gehört noch näher zu den vorigen. Den Höhepunkt bildet der folgende, fast in der Mitte des Kopfendes, der sich gegen die Kante stützt, um das Haupt zurückzuwerfen, und die rechte Hand über die Augen legt, um den Glanz abzublenden und desto genauer zu sehen. Von diesem Licht übergossen, neigt ein Greis hinter ihm links nur verehrend das Haupt, während sein dunklerer Vordermann, an der Langseite vorgelehnt, in stiller Beobachtung der leeren Wanne verweilt, wo sie die Tote gebettet hatten und nun Blumen sprießen; er greift unmittelbar in die erste Gruppe zur Linken über, zu deren Paar er als Dritter gehört, indem er zugleich in aufrechter Haltung, dem zurückweichenden Johannes gegenüber, fest und ruhig verharrt. Rechts also zwischen Thomas und Johannes über den Niederkauernden hin öffnet sich die untere Versammlung, und von hier steigt der Bewegungszug aufwärts in der Assunta selber.

Vier erwachsene Himmelsboten, wie über dem Abendmahl von Urbino, schweben zu zweien links und rechts empor um die runde Glorie, die sich in Wolkenkreisen öffnet, und nehmen die Mutter des Herrn in die Mitte, die von munteren Engelknaben in sitzender Haltung getragen wird. Aber bei allem Eifer des Hebens und Stützens haben sie kaum mehr als mit den Gewändern zu schaffen; denn die Haltung des Körpers selbst ist so leicht und emporstrebend an sich gewählt, die Arme breiten sich so sehn-

süchtig und entzückt aus, den Aufblick zum Ziel in der Ferne droben begleitend, daß es nur noch eines Hauches zu bedürfen scheint, um aus eigener Kraft zu schweben und zu steigen gleich den Seligen ringsum. Der weite Mantel, der beide Schultern deckt, wird im Abendwind zum Segel, das sich in ihrem Rücken hinbreitet und hoch nach links hinausflattert bis über die gestreckten Finger der Hand. Dies wogende, wallende Tuch erscheint wie ein dunkler Flügel gegen die Helligkeit des Himmels, und so steigt die Bewegung schräg hinaus, über den Köpfen der Knieenden hin, zu dem Ursprung des Lichtes, das sich über die Verklärte von vornher ergießt und sie doch zugleich wie eine helldurchströmte Kuppel in den Wolken begleitet, als werde dies ätherische Gehäuse sie von rückwärts umfangen und in sich aufnehmen, wie sie den Blicken der Zurückbleibenden auf Erden entschwindet. Auch hier noch ist Architektonik des Raumes, über der Durchkreuzung beider Diagonalen im unteren Aufbau der Figuren. Wie die Hälfte einer Ellipse ragt die Oberwelt in das Bild herein, mit dem zugehörigen Zentralpunkt für die Himmelskönigin noch sichtbar. Und der andere Focus wirkt jenseits, die Stelle des Sohnes in seiner Herrlichkeit, den wir hinzudenken müssen, als die Quelle der Bewegung, dessen Liebe die Mutter hinanzieht, gleich wie die Sonne das Gestirn, das durch den Weltraum daherfliegt.

Bei all diesen konstitutiven Eigenschaften, die dem Schaffen des italienischen Malers aus seiner Gewohnheit, für monumentale Wirkung zu sorgen, geläufig sind, ist das Ganze doch durchaus als malerische Einheit gedacht. Und diese überwiegt hier so stark, daß selbst der Gegensatz zwischen der Leibhaftigkeit der Männer drunten und der Verklärung der Auferstandenen über ihren Köpfen nicht beibehalten und durchgeführt, sondern zugunsten gleichmäßigen Formenflusses geopfert ward. Fast hat die Jungfrau droben mehr Stofflichkeit als die Apostelschar; nur der vorderste unter ihnen kann es mit ihr aufnehmen: sie bilden miteinander die haltbaren Pole des Geschehens. Alle andern haben etwas von den huschenden Schatten einer nächtlichen Überraschung auf dem Begräbnisplatz. Allesamt gehören einem zartgebauten, feinknochigen und überaus beweglichen Geschlecht an, das dem selben wenig abgewandelten Idealtypus entspricht und die Mannigfaltigkeit individueller Unterschiede nur andeutet. Alt und Jung haben die



gleiche Geschmeidigkeit der Glieder wie die gleiche Tracht der Sendboten, und sind in der Wiedergabe ihrer Formen durchrhythmisiert, in melodischer Gebärde. Sie werden darin allein durch die sylphidenhaften Engel überboten, die vom Himmel gekommen sind, die Auffahrt der Muttergottes zu begleiten. Wenn die stärkere Körperlichkeit Marias geeignet erscheint, die Auferstehung des Leibes desto glaubhafter zu veranschaulichen, so ist durch die schlanke Bildung und schmiegsame Haltung ihrer Gestalt doch alles getan, die spontane Bewegung des Aufstiegs zu erleichtern. Nur die Masse der Draperie gibt noch den Hochdrang und den Triumph des schweren Stoffes nach oben hinaus, wie der Barockstil es liebt. Im Antlitz vollends, mit dem lichten Schleiertuch über dem Scheitel, das bis an den Busen auch Wangen und Hals umflattert, ist fast alle Modellierung aufgehoben, alle Züge zu kindlicher Reinheit geläutert, so daß die Vertreter der himmlischen Heerschaaren nur noch Duftgebilde sein können, wie aus Wolkenflocken geballt, die im Sonnenschein zergehen. Und so füllt sich die ganze Bildfläche mit schwebenden, sich verneigenden, zueinander biegenden oder auseinanderweichenden Gestalten, die einen doppelten Reigen vollführen. Nichts Festes ist übrig, außer dem leeren Sarkophag zwischen den Knienden am Boden und einem Häuflein Steine mit grünenden Kräutern in der Ecke vorn. Diese kleine Oase des Stillebens ist sehr bezeichnend, der letzte Fleck, wo noch die Wirklichkeit besteht, und wo der Betrachter sich hinstellen muß, um Augenzeuge des Wunders zu werden. Alles, was wir sonst zu sehen bekommen, ist nur eine mimische Aufführung im Helldunkelzauber der Phantasie. Aber eine schwungvolle Dichtung von hinreißender Seelenkraft gewinnt darin sichtbares Leben.

Ein andrer dürfte vielleicht sagen: das ist ja die Geburt des Rokoko, wie man sie so früh sich nicht träumen läßt! — Also, auch so ausgedrückt, zweifellos eine Verklärung Correggios, eine Entmaterialisierung, Läuterung, Durchgeistigung seines Stils. Aber hier unleugbar eine Reinigung im ethischen Sinne, eine Abstreifung aller fleischlichen Triebe, alles dumpfen Liebeswahns, eine tiefinnerliche Heiligung des ganzen Wesens, zur Unschuld frommer Kindermärchen zurück. Und dieser Wandel ist doch auf dem Gebiet rein malerischer Mittel vollzogen, spricht sich aus im Helldunkelschein der Bildfläche selber.



Soweit können wir den Eindruck an der Hand einer guten photographischen Aufnahme charakterisieren, und haben es absichtlich versucht, aus solcher Wiedergabe des Gemäldes in Clairobscur allein alles zu gewinnen, worauf es zunächst ankam. Nun aber kommt das erhaltene Original mit seinen Farbenwerten selbst in Betracht, und dieses wird jedem, der es noch nicht kennt, eine Überraschung, Enttäuschung, dem Freunde bisher betrachteter Meisterwerke Baroccis immer noch empfindliche Befremdung bereiten. Es erklärt sich jedoch mit einem Wort: wir haben ein Alterswerk vor uns, das mit dürftiger, sparsamer, man möchte fast sagen, ausgetrockneter und verstaubter Palette hingemalt ist. Mit armseligen Resten einstigen Farbenreichtums ist hier ein Ganzes zusammengebracht, um es nur einmal soweit fertig zu machen, daß es für sich selber zeuge. Und eine Harmonie ist da, der Geist der Farbenwelt regiert auch hier: alles schillert und schimmert ineinander; aber für ein nächtliches Wunder ist es gemeint, und sicher ein Entwurf für keine helle Galerie, sondern für ein großes Altarwerk in dämmeriger Kapelle, wo solche Illusion am Platze war: in Schattenregionen des Kirchenraums.

Johannes und Maria sind auch so die beiden Träger der Komposition, die den übrigen Halt und Richtung geben. Aber eigentümlich: er unten dunkel und oben hell, sie unten hell und oben dunkel; denn zwischen seinen Schultern und ihren Knieen ergießt sich das Licht aus der Höhe nieder, zu dem sie beide aufblicken. Diese vorderste Gestalt auf dem Erdboden trägt einen gelben Mantel mit grauer Innenseite auf der Schulter, leise grünlich und rötlich schillernd, über dem scharlachroten Rock; aber alles in gebrochenen und gedämpften Lagen. Mit seinem rotblonden Haar leitet er zu seinem Nachbar in rotviolett und grünlich spielendem Rock und grüngraulichem Mantel, an den der dritte mit Orangemantel und Feuerrot am aufweisenden Arm anstößt und mehr dem ersten entspricht, während der dunkle vierte, Johannes gegenüber, in Grün abschließt, aber auch er mit Rot durchglitzert und weiterleitend. Der Alte hinter ihm nimmt in rotem Rock und weißem Mantelstück an der Schulter, wie im greisen Haar und Bart, wieder die Helligkeit auf. Der mühsam Emporblickende mit erhobener Hand vor den Augen ringt sich in Grün, Rot, Gelb aus den Schatten hervor. Der hereinguckend Vorgebeugte mit dunklem Kopf neben

ihm trägt Feuerrot über Graublau, der demütig sich Neigende ganz Orange mit blondem Haar, der hinten im Schatten Betende wird Blaugrün hingebaut als Schluß. Vor ihnen aber hebt sich der Hockende in orangerotem Rock mit dem weißen Tuch über Schulter und Hand entschieden heraus, mit leisen roten Streifchen am Rande; fast ganz einfarbig in Grauweiß beugt sich der Vorderste rechts hernieder und lockt so zu hastiger Eile ins Innere hinein. — Gerade über dem Tiefstand der Köpfe beider Neugierigsten hin geht der Aufstieg der Entrückten nach links empor. Hellrot hebt sich das Gewand über den Knieen im Vollerguß des Lichtes vor den dunkleren Lagen, und schmutzig grün mit bräunlichen und bläulichen Stellen darin breitet sich der Mantel, dessen Innenseite rechts grau, links braungelb erscheint. Dem weißen Kopftuch entspricht ein weißer Schleier unten beim Engelbübchen an ihrem Knie und steigert durch diesen Kontrast erst recht die schwere Breite der ganzen oberen Hälfte der Auffahrenden, vor der luftig lichten Sphäre hinter ihr. Goldgrau säumen sich die Wolken links oben, grauschwarz sinken sie rechts unten, wo der eifrige kleine Sesselträger in grüngelbrotem Schleiertuch hinaufdrängt.

Die zarten Mädchengestalten der Glorie gewinnen in der Tiefe nur Farbenhauch: rechts unten rotgraulich im Kleide, gelbgrünlichgrau im Mantel, darüber violettgrünlichgrau im Kleide und zitronengelb im Mantel mit weißem Ärmel über der Schulter; links unten schließt an das rotgrüngrauschillernde Kleid ein weißlila Hemd über den Armen, und hellroter Mantel, weithin ausbauschend und schattend gegen die aufgerichtete Grabplatte und eine Wand hinunter, wie eine Fortsetzung und zugleich ein aufwachsender Widerhalt der Mantelwolke Madonnas. — Nur der anbetend ihr entgegenkommende Himmelsbote links oben, in hellroten Schleiern über weißem Hemd, formt sich zu kräftigerem Bau der Glieder; denn die bedeutsame Gebärde drängt sie heraus, und die Stellung im Raum, als vorderster Bestandteil im Bilde, fordert konstitutiven Halt. Über alle Fittige der Himmlischen aber sind kleine Farbenfleckchen ausgestreut, die glitzernd im Lichte sprühen, soweit die gedämpfte Tonart der Nachtszene solch schimmerndes Geschmeide gestattet. Der skizzenhafte Charakter fällt am meisten auf in den rötlichen Flecken der Karnation, auf Wangen, Gelenken, Nasenspitzen, darf aber ebendeshalb nicht für endgültig und demnach

nicht für mehr genommen werden, denn als Andeutung des Zusammenstimmens und Anweisung technischer Art für die Ausführung im großen, die damals gewiß Schülerhänden überlassen bleiben sollte.

Das kleine vorbereitende Werk Baroccis in Dresden würde in seinem Rokokorahmen noch mehr im Sinne dieses Stiles wirken, wenn es die schmutzige, hier verdüsterte, dort überhitzte Palette aus lauter veralteten Farbenresten nicht aufwiese, die der Meister von Urbino für den Zweck bei solcher Gelegenheit verbraucht hat. Man darf deshalb noch nicht von Abstumpfung der Sinne, von greisenhafter Entartung zu reden wagen[1]); denn frühere Nachtstücke für Bettelmönche, die auch wohl billiger als andere hergestellt werden sollten, wie die Stigmatisation des Franz für die Kapuziner, geben Vorstufen solcher Behandlung aus guter Zeit. Sowie man die Beata Michelina von Pesaro und die Madonna del Rosario in Senigallia daneben hält, werden die Abstände in zugehöriger Reihe klar. So vermag jedoch die späte Himmelfahrt Marias keine annähernd zulängliche Vorstellung von Baroccis Farbenkunst zu geben, sondern bereichert unsere psychologische Forschung nur um ein Beispiel seines letzten Schaffens in aller Unmittelbarkeit, aber auch Resignation des schnellfertigen Wurfes, ein Zeugnis freilich, das immer noch die Herrschaft über das Ganze der Malerei außer Zweifel stellt und nur einem überlegenen Künstler gelingen mochte, der alle Mittel der Helldunkeldynamik im Raume noch sicher handhabt.

Baroccis eigentlichste Glanzzeit kann darnach in Dresden nicht gewürdigt werden, zumal da das zweite Beispiel, das noch vorhanden ist, das Bildchen mit dem Namen „Hagar und Ismael“, das wir vielmehr wie Frühere als

Maria mit dem Jesusknaben auf der Wanderung

ansprechen möchten, genau so wie die Himmelfahrt ein Nachtstück sein will und fast der gleichen Altersperiode des Meisters angehört. Die ganze Umgebung mitten im Walde ist dunkel gehalten, und absichtlich ein Augenblick gewählt, wo die Mutter mit dem

1) All' età di ottantaquattro anni ancora con l'acume della vista tanto perspicace, che non adoperò mai occhiali, ed ebbe ogni senso intiero, — bezeugt der urbinatische Gewährsmann Belloris.



Knaben, auf der Heimkehr von Ägyptenland, ohne den treuen Beschützer Joseph allein bleibt. Aber die Augen des Himmels wachen über ihr: das sagt die Reihe von Cherubköpfen, die hinter ihrem Haupt aus den Wolken hereinlugen, graugrünlich herausmodelliert, und ganz befriedigt über das, was vorgeht. Im bräunlichgrünen Mantel sitzt Madonna eingehüllt, über der Schulter noch ein weißgraues Tuch; ihr hellrotes Kleid mit gelber Innenseite wird auch erkennbar, und graugelbrötlich schillern gar die Ärmel. Ein weißes Tuch hat sie über den Schoß gebreitet als Serviette; denn sie gibt dem Knaben aus einer Schale zu trinken, wie er an ihren Knieen lehnt. Auch er hat sauberes weißes Hemdchen unter dem grauen Kittel. Seitwärts blinkt noch der abgelegte Strohhut hervor, gelblich glänzend, wie wir ihn kennen, aber gedämpft, wie alle anderen Farben, die nur durch einen links oben einfallenden Schein über Marias Nacken und Schoß hin augenblicklich aus dem Dunkel ringsum hervortauchen. Die Malerei ist bis in die Karnation sehr ähnlich und skizzenhaft hingesetzt, wie in der Auffahrt Marias aus dem Grabe. Aber auch die Richtung des Geistes, die sich darin ausprägt, ist die nämliche: wohl noch ein freundliches Motiv, ein Nachklang aus jenem Jahrzehnt lieblicher Kinderstücke und heiliger Familien in trauter Gemeinschaft; aber kein lachendes Kinderglück, sondern nur Fürsorge der Mutter, Bedürfnis des Knaben; flüchtige Rast zwischen Mühen des Weges, keine paradiesisch üppige, zur Erquickung für die Auserwählten bevorzugte Natur. Alles ernst, düster, fast wehmütig, trotz den wachenden Cherubim; aber auch kein märchenhaft abenteuerlicher Reiz wie in Corregios Zingarella mit ihrem Säugling, — wie weit von jenen Träumen eines Wonneseligen, mit denen man diese Nachtphantasie des Urbinaten vergleichen will!

Christusbilder

Urbino, Genua 1596, Urbino

Nirgends offenbart sich die hohe Gesinnung, die noch Federigo Baroccis letzte Schaffenstätigkeit beseelt, so eindringlich, wie in dem Kirchlein der Compagnia della Morte in Urbino, vor seinem Heiland am Kreuzesstamm, dessen untere Figurengruppe schon sein Lieblingsjünger Alessandro Vitali vollendet hat.

Zu wiederholten Malen war ihm während seines Lebens die

Aufgabe gestellt worden. Zuerst fanden wir sie unter den Arbeiten für seinen Gönner in Rom, Kardinal Giulio della Rovere, genannt, der einen Crucifixus von Barocci mit der Jungfrau und anderen Figuren zu Füßen nach Rocca Contrada stiftete. Aber wir wissen nichts weiter davon.

Einen anderen Gekreuzigten malte er für eine Kapelle des Grafen Pietro Bonarelli in der Kirche des wundertätigen Kruzifixes zu Urbino; da schweben Engel in der Luft, und zu Füßen stehen Maria und Johannes. Das Gemälde befindet sich heute in der Pinakothek, offenbar noch ein ziemlich frühes Werk. Der Christus ist im heroischen Sinne der römischen Stilrichtung nach Michelangelos Vorbild gehalten, unter den Armen des Kreuzes fliegen Putten. Hinten ist ein Lichtschein wie eine Glorie ausgebreitet. Maria steht als hochaufgerichtete Matrone, schlank und würdevoll mit zusammengepreßten Händen da, während Johannes mit ausgebreiteten Armen in starker Drehung, dreiviertel vom Rücken gesehen erscheint, und in der zurückgeworfenen Haltung des Kopfes schon an den Franciscus des Perdono vorausmahnt. Gysbert Venius hat die Komposition in einem großen Stiche veröffentlicht, aber natürlich seine vlämische Vorbildung nicht überwinden können, um den Charakter treffend wiederzugeben.[1]) Immerhin ist auch im Original noch keine einheitliche Reife der Gesamtheit erreicht.

Den sterbenden Christus allein malte er dann für den Herzog Francesco Maria, der das Werk mit der „Natività“ für die Königin zusammen nach Spanien sandte, sich selbst aber eine Kopie davon zurückbehielt, die noch 1631 im Florentiner Inventar der Erbschaft verzeichnet steht, seitdem jedoch verschollen scheint. Sie war auf Holz gemalt, während das 1623 aufgenommene Besitztum (nach dem Ms. d. Oliveriana in Pesaro) eine Leinwand mit der „Kreuzigung“ von Barocci enthielt, auf der im Hintergrund das Schloß von Urbino zu sehen war.

Das wichtigste Gemälde dieser Art ist jedoch ohne Zweifel die Altartafel, die er im Jahre 1596 für Matteo Senarega, den Dogen von Genua vollendet hat, — „la qual tavola“, heißt es bei

---

1) L: Federicus barotius Inu: r: Gysbertus Venius
Gio. Jacomo Rossi le stampa   Widmung: Alphonso Piccolhomineo
Roma alle Pace   Matteo Florini DD.

Bellori, „per la sua bellezza ha acquistato grandissima fama, come viene ammirata nel Duomo della medesima città.“ — Wehklagende Engel umschweben die Gestalt des Erlösers, und am Fuße des Kreuzes liegt die schmerzensreiche Mutter von Johannes unterstützt; gegenüber steht S. Sebastian, dem die Kapelle geweiht ist.[1])

Eben die Anwesenheit des jungen Märtyrers, der nackt an einen Baum gebunden, von Pfeilen durchbohrt, links in der Ecke steht, befremdet uns zunächst unter dem Kreuzesstamm[2]), und stört die Einheit der Gesamtstimmung, die wir in der Todesstunde des Erlösers bei den Seinigen erwarten. Freilich ist alles getan, den Widerspruch auszugleichen. Und denken wir nicht mehr an das eigene Leid des schönen Jünglings, dessen Helm und Schild am Boden liegen, so mag der schmerzvolle Aufblick seines blühend frischen Kopfes zum Vorbilde seines Todesmutes soviel Beziehung gewinnen, daß auch er sich dem Ganzen einordnet. Dann wird

---

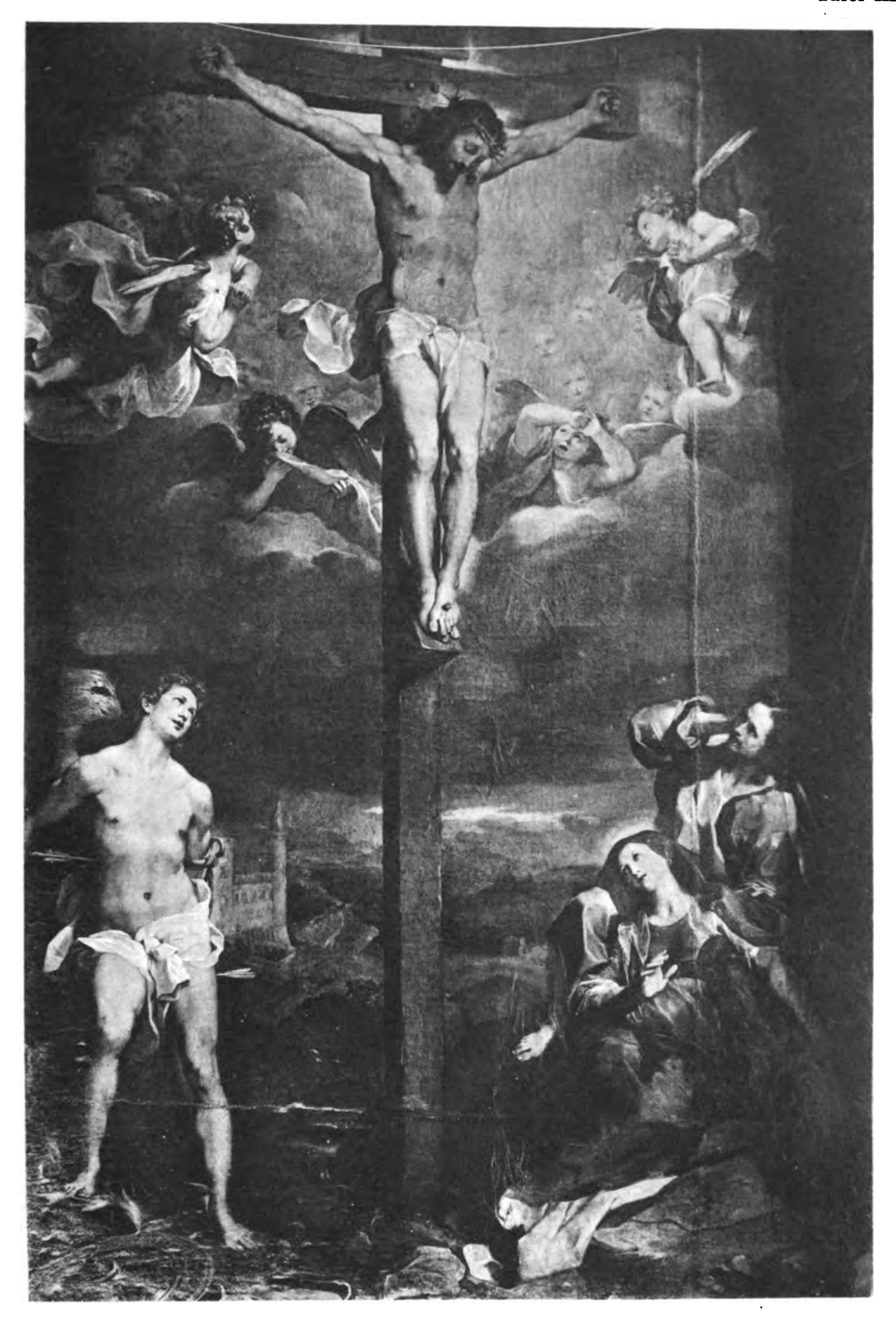
1) Der urbinatische Gewährsmann hat dem römischen Literaten, der das Leben des Maler schreiben wollte, auch den Dankesbrief des Dogen vom 5. Oktober 1596 mitgeteilt, und wir können zur Charakteristik der Zeit garnichts Besseres tun, als diese schriftstellerische Leistung, die damals von Genua nach Urbino gesandt ward, selber zu lesen:

„Nur einen Fehler hat das Bild: daß menschliche Lobeserhebungen an so göttliche Erhabenheit nicht hinanreichen. So lebt sie in Schweigen gehüllt und Bewunderung. Leben atmet der Gekreuzigte, obwohl er dem Scheine nach schon tot ist, und Seligkeit des Paradieses, indem er uns so erkennen läßt was wirklich war: daß er gern, aus eigenem freien Entschluß, uns zuliebe und allen zum Heil den Tod erlitten hat. — Die jungfräuliche Mutter ist so ausdrucksvoll, daß sie im selben Blick verwundet und heilt, zur Rührung bewegt und tröstet. Fast scheint es, als ob ihr göttliches Gemüt die Wunden Christi durchdringe, um aus ihnen zu lernen, ob der Tod des geliebten Sohnes sie mehr vernichten, oder die Errettung des Menschengeschlechts sie mehr erheben müsse. So hangt ihre Seele in schwebender Pein, und wie betäubt vom Entsetzen des Anblicks überläßt sie sich dem neuen Sohn, der ihr gewiesen ward. Und auch dieser bleibt verwundert, wie er mit innigem Mitleid die Hilfsbedürftige unterstützt. Im heiligen Sebastian kommt dann die volle Farbenschönheit und Harmonie der Kunst zur Geltung, zu der die Alten vielleicht nie, noch die Modernen sonst gelangten. Das Ganze ist reich an Herrlichkeit und Zauber und läßt auch keinem Neide Raum es nur zu trüben. Aber die lieben Engel da, welch lebhafte Gebärden finden auch sie für ihr Staunen, ihr Erbarmen! Ich kann nur aufs neue versichern und bekennen, das hehre Bild ergreift und reißt mich hin; ich fühle mich davor mit sanftem Zuge wie verwandelt“ ...

2) Taf. 13. Der Zustand dieses Meisterwerkes, das Jakob Burkhardt für das schönste Bild Baroccis erklärt, ist durch Vernachlässigung gefährdet. Ein Riß geht senkrecht durch den anbetenden Engel und die Gruppe Johannes mit Maria, ein anderer Sprung läuft unter den Knieen Sebastians horizontal gegen den Stamm des Kreuzes.

alles Übrige für ihn zur geistigen Gegenwart: — als stünde in einsamer Schreckensnacht, wie das Leben seines herrlichen Leibes erstarren will und bange Schauer das Herz beklemmen, der Gekreuzigte selbst am Marterpfahl vor seinen Augen leibhaftig da; als seufzte die schmerzbewegte Mutter neben ihm, und schaute Freundesantlitz drüben, aus dem Dunkel spähend, zu ihm herüber, oder mit ihm hinauf zu dem Heiland seines Glaubens. Ist es nicht wirklich so? — wie er vortritt, an den Stricken zerrt, die seine Arme schnüren, und emporstrebend merkt, daß die Kraft seiner Glieder versagt. Wird dieses Strecken des Beines, dies Recken des Halses nicht ohnmächtiges Taumeln im Fieberwahn? Will doch der ganze Vorgang mit Maria und Johannes rechts nicht Wirklichkeit, nicht ein Augenblick auf dem Kalvarienberg zwischen den Kreuzen der Schächer sein, sondern verewigte Andacht bedeuten, die den Opfertod zu schauen glaubt, und das Kruzifix mit innigen Blicken belebt. Die Mater dolorosa, die dort am Felsen lehnt, ihr zartes Haupt am Schoß des Lieblingsjüngers bettet, und in Verzückung sinkt, — sie ist ja selbst ein Vorbild der Rührung, eine Mittlerin der Wehklage für den lebenden Betrachter, wie Johannes, der ratlose Ersatz ihres Sohnes, nur unsere Blicke weiterleitet zum Erlöser hinan, der hoch oben so friedlich, so still und ergeben am Kreuze hängt. Wie huschende Flämmchen in heißer Sommernacht, so leuchten strahlende Zeichen über dem Scheitel des Toten. Hell ergießt sich ein Schein aus der Höhe über die Kniee, das flatternde Lendentuch und die Verehrer drunten. In die Wolken flutet das goldene Licht und läßt uns staunende, weinende, händeringende Engel sehen, als zögen Jammerlaute durch die Luft, „als knieten viele ungeseh'n und beteten mit ihm." — Hinten liegt die Erde mit den Wohnungen der Menschen in Schatten gehüllt, aber nicht Jerusalem, sondern die eigene Heimat mit dem Schloß von Urbino auf der Höhe, und ein Streifen fernen Schimmers grüßt am Horizont wie vom Meere herauf. Aus schwarzen Wetterschleiern hebt sich vorn der wunderbare Anblick, wie Wolkenbilder in Abendglut, und der schönste Engel schwingt sich in hinreißender Gebärde gerade über dem Kopfe Sebastians zum Anblick des Dulders empor.

In der Compagnia della Morte seiner Vaterstadt Urbino finden wir unter dem Kreuzesstamm die Gruppe der Schmerzensreichen



Federigo Barocci: Gekreuzigter mit Maria, Johannes und Sebastian
Genua, Dom

mit dem Lieblingsjünger links, außerordentlich bewegte Gestalten von höchster Ausdruckskraft, wie in Genua, dagegen rechts die Magdalena aus der Grabtragung in Senigallia wiederholt, aber (wie der Gewährsmann an Bellori ausdrücklich hervorhebt) eben dieser untere Teil des Gemäldes von Alessandro Vitali, dem letzten und besten Schüler Baroccis, gemalt.[1]) Sie sind auch in der Farbe dunkler gehalten, und aus diesem Umstand ist wohl die Erklärung erwachsen, die auch Pompeo Gherardi als Tatsache vermeldet: ein Blitz habe das Bild versengt und darauf sei dies Stück von Alessandro Vitali erneuert worden. Das wäre somit eine nachträgliche Entstehung.[2]) Mir scheint jedoch eine ursprüngliche Absicht vorzuliegen und die Arbeit des Schülers vollkommen im Geiste des Meisters gehalten, der wohlweislich die Ausführung der Überlebenden abgeben mochte, um sich selbst nur dem Bilde des Erlösers allein zu widmen, und gerade so die kraftvolle Behandlung der unteren Gruppe zu sichern, die dem wirklichen Beschauer nah bleiben soll, während er seinen Christus, hier tiefer am Kreuz, das gerade von vorn gesehen wird, und größer gehalten, doch weit hinausrückt über den irdischen Tod und mit unnachahmlicher Meisterhand in leichtem Farbenauftrag und heller Karnation zur Verklärung bringt. Die Leidtragenden unten bleiben

1) Lanzi hat wirklich ein Werk des Alessandro Vitali mit dem seines Meisters Federigo Barocci verwechselt, und seitdem hat es lange dafür gegolten: im Dom von Fermo das Altarbild mit Johannes dem Evangelisten, das auch in der handschriftlichen Chronik von Alessandro Borgia als Barocci bestätigt wird. In Gualandis Memorie di Belli Arti, II^{a} Serie 1841 hat jedoch Raff. De Minicis die archivalischen Belege veröffentlicht, daß Alessandro Vitali das Altarbild für das Kollegium der Doktoren mit ihrem Schutzpatron S. Joh. Evang. geliefert hat. Es ist 1827 von Giuseppe Mochetti nach Zeichnung von Gio. Batt. Ripani gestochen worden. Eine ausgeführte Vorbereitung in kl. Format als Werk Vitalis in der Pinakothek von Urbino Nr. 45. Links die tronende Madonna mit dem Kinde, vor der, in Profil einander zugekehrt, Johannes mit dem Kelche vor sich am Boden kniet. Nun aber gibt es von dieser Komposition bereits einen Stich vom Jahre 1584 mit dem Zeugnis: Federicus Barotius Vrbinas Inuentor, dem Kard. Franc. Sforza gewidmet vom Verleger Ant.° Carenzano. Oben links bez.: M. G. f. 1584. Im folgenden Jahre stach Raffaello Guidi dasselbe Bild als Werk Baroccis. Romae 1585. Mir scheint dies Urbild von Fed. Barocci in die Zeit der Madonna di San Simone zu gehören. Landschaftliche Umgebung. Es muß also auch mit dem Bild in Fermo wohl noch eine andre Bewandtnis haben, als Zahlungsurkunden beweisen können!

2) Der urbinatische Gewährsmann des Bellori berichtet: fù sopragiunto della morte in tempo che faceva il cartone d'un Ecce Homo e terminava i piedi di Cristo. A suoi piedi nel feretro fù collocato un quadro del Crocifisso spirante di sua mano.

allein in der Nacht des Schmerzes; die ganze Welt ist leer für sie und finster geworden mit dem Tode des Geliebten. Der Leib des Herrn aber leuchtet in der Höhe, rein und unberührt, wie Sternenschimmer am Firmament; es ist eine Transfiguration des Gekreuzigten, von der die Seinen noch nichts ahnen: sie kündet Auferstehung und Ewigkeit dieser Erlösungstat. Das hat der Maler hier versinnlichen wollen, und hat es erreicht; der Brief des Dogen Senarega mochte ihn dazu begeistern, die erhabene Erscheinung göttlichen Opfertodes für das Menschengeschlecht nun rein und unabhängig über alles hinaus zu steigern: „Es ist vollbracht!“

So stehen am Ende dieses Lebens zwei Werke da, — die Himmelfahrt Marias in Dresden und der Gekreuzigte mit den Seinen in Urbino, — deren jedes eine Gesamtrichtung seines Strebens vertreten mag. Aber wenn wir bei dem letzteren von der untern Gruppe soweit absehen müssen, als ihre Ausführung in Farben schon der Hand des Schülers gehört, möchten wir bei dem ersteren von der Farbengebung insofern absehen dürfen, als sie wenn nicht durch Gebrechen des Greisenalters, doch durch zufällige Dürftigkeit der Palette oder asketischen Verzicht beeinträchtigt und verkümmert scheint. Dann haben wir in der verklärten Gestalt des Erlösers am Kreuz immer ein reinstes Bekenntnis seines ethisch geläuterten Willens in Wahl und Vortrag der Formen, in durchgeistigter Wiedergabe des Nackten und damit des Menschen überhaupt vor uns. Und in der Auffahrt der Muttergottes aus dem Grabe sehen wir einen genialen Erguß seiner malerischen Freiheit, die in Helldunkelzauber und eigentlich auch in Farbenschimmer schaut und schafft, — in einheitlichem Rhythmus eine große Gesamtkomposition von monumentalem Zuschnitt auf die Leinwand wirft, wie es nur im Vollbesitz aller langjährig errungenen Mittel gelingen kann, und alle Formen der Körper und Gewänder, alle Flecken des Hell und Dunkel, wie alle Farbentöne der sichtbaren Erscheinung durchstilisiert nach eigenem Belieben, — wie man ein wohlvertrautes Instrument in allen seinen Registern handhabt zum unmittelbaren und ungehinderten Ausdruck der Phantasie. In solcher Auffassung bedeuten die beiden letzten Werke zusammen ein Vermächtnis an die nachfolgenden Generationen und wenden sich wie musikalische Improvisationen eines gewiegten Musikers der



Vergangenheit an den modernen Menschen, der leichter schaffen will und flüchtiger ausdrücken muß was ihn bewegt, als jene vorangegangenen Eroberer des Kunstvermögens mit ihrer mühsamen Lebensarbeit vermochten.

Deshalb darf es uns nicht beifallen, diese Offenbarungen eines letzten Stiles, — wenn man sie der Hand eines schnellfertigen Virtuosen beizumessen vermöchte, würden wir einer einseitigen Manier sagen, — nun allein hervorzukehren wie seines ganzen Schaffens Inbegriff. Im Gegenteil, gerade angesichts dieser späten und vereinzelten Beispiele muß an den Vollbesitz des Ganzen erinnert werden, den noch das Abendmahl bezeugt, und an den reichverschlungenen Weg, den wir an der Hand der Einzelwerke bis dahin zurückgelegt hatten. Sie alle zeugen miteinander für einen rastlos arbeitenden Geist und eine seltene Frische fruchtbarer Lebensenergie in einem bescheidenen, nie gesunden und doch zähen Körper, denen die schöpferische Betätigung allein für so manches Entsagen Ersatz bot. Trotz dem Leiden, das ihn nicht verließ, war Baroccis Verfahren bei seiner Arbeit von gewissenhaftester Sorgfalt durchdrungen und beruhte, nach dem Zeugnis seines Landsmanns, auf mannigfaltiger Übung mehrerer Kunstfertigkeiten zugleich:

Immer wieder während des Schaffens zog er die Natur zu Rat und erlaubte sich nicht die geringste Kleinigkeit, ohne sie gesehen zu haben. Das beweist die Fülle von Zeichnungen, die er hinterließ. Überall, wenn er vom Tagewerk und seinem Übel aufatmete, am Platze herumstand oder an der Landstraße verweilte, war er dabei, das Aussehen der Leute zu beobachten und eigentümlichen Formbildungen nachzugehen. Fand er etwas Beachtenswertes, so nötigte er die Person wohl zu sich ins Haus und hielt die Züge fest, um sie gelegentlich zu verwerten. Bald war es ein schöner Augenaufschlag, der ihn entzückte, bald das Profil einer Nase oder der Schnitt des Mundes; so erwuchsen die ausdrucksvollen Köpfe auf seinen Bildern. Gewöhnlich zeichnete er in Chiaroscuro allein mit einem bronzierten Stift von Holz; aber häufig genug hat er auch Pastell angewandt, in dessen duftiger Tönung mit wenigen Strichen er einzig dasteht.

Seine eigenen Schöpfungen gingen immer von der Handlung aus, die dargestellt werden sollte. Wie sie zu erfassen sei, war



das Erste. Bevor er solchen Gedanken aber zu einem Entwurf ausgestaltete, stellte er Modell mit seinen Burschen, ließ sie sich nach seiner Angabe benehmen und fragte sie wohl, ob diese oder jene Haltung sie anstrenge oder ermüde, ob sie in solcher Drehung, Beugung, Streckung besser ausharren könnten oder in einer andern, so oder so bequemer Haltung fänden. Auf diese Weise wählte er die natürlichsten Gebärden und Bewegungen ohne Affektation aus, und machte darnach seine Vorstudien für die Aufgabe. Ebenso geschah es bei einer Gruppe von Figuren, bei der Beteiligung einer Mehrzahl an einem Auftritt, damit alle ineinander griffen, und nach solchen Skizzen entwickelte sich dann seine Zeichnung des Ganzen. Deshalb erkennt man auch in seinen Stellungen und Mienen eine so selbstverständliche Treffsicherheit, eine so überzeugend natürliche Angemessenheit und leichte Grazie alles Gehabens.

Wenn die Zeichnung der Komposition fertig war, so modellierte er die Figuren in Wachs oder Tonerde, und zwar so vorzüglich, daß sie von der Hand des besten Bildners geformt schienen; und zuweilen begnügte er sich nicht mit einem Wachsmodell allein, sondern wiederholte die nämliche Gestalt in zwei, drei verschiedenen Weisen. Dann bekleidete er sie nach seinem eigenen Geschmack, und wenn sie ihn befriedigten, legte er die Gewandung nun auf den lebendigen Akt, um so auch den letzten Schatten nur gemachter Künstelei zu bannen. Nach all diesen Vorbereitungen führte er einen kleinen Karton in Öl- oder Waschfarben aus, allein in Chiaroscuro. Dann aber brauchte er noch einen großen Karton, der mit den Maßen des Gemäldes selbst übereinstimmte, in Kohle und Gips oder in Pastell, und zeichnete sich auf die Grundierung der Leinwand selbst die Umrisse mit dem Stift auf, damit ja seine mit solcher Gewissenhaftigkeit erbrachte Zeichnung nirgends verloren gehe.

Nicht mindere Sorgfalt widmete er der farbigen Vorbereitung des Ganzen. „Aber nach den Versuchen und Abwägungen der koloristischen Seite war er im Malen sicher und schnell, so daß er gar den Daumen statt des Pinsels benutzte, um die Töne zu vertreiben und den Auftrag zu verschmelzen.“ In der Behandlung der Farben, in ihrer Auswahl und Zusammenstimmung liegt aber gerade eine Haupteigentümlichkeit seiner Kunst, die ihn von allen Zeitgenossen unterscheidet. In einem eigens hierzu bestimmten

Versuchsstück kleineren Maßstabes, das über eine flüchtige Farbenskizze anderer Meister weit hinausgeht, kamen diese feinen Abwägungen der Verhältniswerte zum Austrag, damit alle Farben sich miteinander vertrügen und, ohne daß eine die andere verletze, zu vollem Einklang kämen. „Was machst Du denn da eigentlich?“ fragte ihn eines Tages der Herzog Guidobaldo, als er ihn bei solcher Verteilung beschäftigt fand. „Ich stimme diese Musik zusammen“, war die Antwort. „Es ist wie mit der Melodie für unser Ohr auch mit dem Farbenspiel für unser Auge.“ Da ist nicht nur der Vergleich der Farbenharmonie mit der Musik ein Bekenntnis, sondern noch wichtiger der Ausdruck „Melodie“; denn auf die Tonfolge, nicht den ruhigen Bestand seines farbigen Ganzen, sondern den rhythmischen Vollzug kommt es ihm an, in dem die Farbenwerte, jeder an seinem Teil, an seinem Ort, zu seiner Zeit, in seiner Ausdehnung und seinem Stärkegrad, wie seiner besonderen Eigenschaft, mitwirken. Die sukzessive Auffassung und der dadurch entstehende Ablauf einer durchgehenden Bewegung ist das eine, die mannigfaltige Abstufung der Intensitätsgrade und der daraus erwachsende Reichtum des Wechsels das andere, was er will, und aus beiden erst webt er, auf Grund der Farbenreihe seiner Palette mit ihren sinnlich-seelischen Qualitäten, den Charakter des optischen Erlebnisses. Hier gerade muß die innige Durchdringung seiner Farbenmelodie mit dem Helldunkelrhythmus seiner anderen Vorarbeit in reinem Clairobscurverfahren begriffen werden; denn aus ihrem vollen, freien Einvernehmen ergibt sich erst das unterscheidende Wesen seiner Malerei als Rhythmik und Dynamik eines optischen Schauspiels, dem die entsprechende Gemütsbewegung und das Echo des Seelenlebens im genießenden Betrachter antworten muß. Hier liegt auch der Schlüssel zum Verständnis seines Unterschiedes von Correggio, mit dem er so oft in oberflächlichen und schiefen Vergleichen zusammengestellt wird, ohne daß auch nur Einer dem Abstand der Generationen und dem inneren Widerspruch ihrer Naturen gerecht würde. Schon das Urteil Belloris darf aus mehr als einem Grunde nicht für ein maßgebendes oder nur ein vollgültig zeitgenössisches genommen werden: er kennt Barocci nur aus einigen damals in Rom zugänglichen Werken, dann aus Stichen, eigenen des Meisters und sehr abweichend ausgefallenen fremder Hände.

Er macht besonders bei der Farbengebung ein Prinzip zum Maßstab, das wie selbstverständlich noch heute überall wiederholt wird, obgleich es für das Kunstwollen jener Zeit schon keineswegs allgemein zutrifft, geschweige denn für spätere Geschlechter seither als Regel, als Gesetz angenommen werden darf: die Naturwahrheit des Kolorits. Mit Bellori, von dem alle Folgenden abhängen, müssen wir uns dieserhalb klar auseinandersetzen.

Federigo Barocci, heißt es da, machte sich zum Teil dem Correggio gleich, sei es in der Idee, der Art und Weise der Auffassung oder den reinen und natürlichen Linienzügen und in den holden Mienen der Knäblein und der weiblichen Personen, in den Faltenlagen der Gewänder mit ihrem immer leichten und anmutigen Fluß. Er begleitete ihn auch in der Harmonie der Farben; aber es ist doch auch wahr, daß Barocci nicht an Correggio hinanreicht in den Tonlagen, die bei jenem Meister natürlicher waren, während er sie zuweilen ziemlich verändert, mit Zinnober und Azur an den Rändern, oder indem er die Farben zu sehr auflöst. Der Ausdruck „sfumando troppo i colori“ reicht nicht aus, die verschiedenen Arten der Abwandlung des Farbenkörpers, die Barocci übt, zu bezeichnen. Es ist zunächst die Durchsetzung mit Helldunkel, also die Dämpfung sowohl nach Schatten wie nach Licht, durch Grau, Braun, Blauschwarz, Grünbraun, wie andererseits die Brechung der Vollsaftigkeit und Reinheit durch Weiß oder gar die Verschmelzung zu schillernden Farben, wie Rot mit Blau, mit Gelb, mit Grün, — Gelb mit Rot, mit Grün, — so das Eindringen von außen oder Umranden mit Zinnober und mit Azur, das sogar in seiner Karnation hier und da vorkommt, während er in seiner besten Zeit eher leise grünliche Nuancen neben dem Weizengelb bevorzugt und zwischen diesen die ganz helle, pigmentlose Haut der Gebirgsgegenden fast wie nordische Blondheit wiedergibt. Schon hierin liegt eine Bestätigung für den stets lebendigen Verkehr seiner beobachtenden Maleraugen mit der Natur, mit der Wirklichkeit um ihn her. Fast in jedem seiner großen Meisterwerke gibt es eine Ecke, wo die Natürlichkeit vollauf regiert; ein täuschendes Stilleben bietet dem Laienauge den sichern Anhalt, und ist bei Zeitgenossen und Nachfahren der Gegenstand staunender Bewunderung. Für Baroccis Schaffen bedeutet es jedoch nur eine Art Präludium, mit dem er Fühlung gewinnt, den Anschluß an



die mitgebrachte Organisation der Alltagsmenschen erreicht. Dann aber dient es als Sprungbrett zum Aufschwung in die freien Regionen malerischer Anschauung. Und darin herrscht durchaus nicht mehr das Grundgesetz der hausbackenen Wirklichkeitstreue, ebenso wenig wie in der religiösen Dichtung, die er darstellt, in der Märchenphantasie der Legende, die er verwirklicht, in den überirdischen Visionen, die seine Heiligen bei dunkler Nacht, ja am hellen Tage, dort einsam hier vor den Augen eines frommen Zeugen oder eines festlich versammelten Volkes, vor den durchbohrenden Blicken ihrer Widersacher gar, vor Tyrannen und Henkersknechten erleben. Da ist das Urteil Belloris „le tinte del Correggio furono più naturali" vollkommen richtig, wenn es sich um die äußere Natur allein handelt[1]), die sichtbare Welt des Durchschnittsmenschen oder das Naturgefühl gesunder Weltkinder in ungetrübter Lebenslust und Daseinswonne, wie die Generation Correggios sie besaß und seine Verehrer sie — auch unter dem Vorwand religiöser Andacht — genießen, noch in Belloris Umgebung genießen wollten, trotz allem was mittlerweile dazwischen lag: ein Jahrhundert religiöser Erschütterungen, der Reformation, der Gegenreformation, der Marterbilder und der Verzückungsfieber. Und sehen wir wohl Correggios Hingebung der Jungfrauen und Mönche an rohe Mordgesellen und wuchtige Metzgerburschen noch mit derselben Überzeugung von „Natürlichkeit", — auch nur des Farbenkonzerts?

Aus solchem innern Widerspruch gegen die heroische Formensprache Michelangelos und gegen die sinnliche Farbenpracht Correggios erwuchsen bei Barocci, den man einfach einen Nachahmer gescholten, die Kreuzabnahme in Perugia, die Grabtragung in Senigallia, ja die Madonna del Popolo von Arezzo, ganz abgesehen von den Visionen des Franz an der Portiuncula, des frommen Dominikaners mit dem Rosenkranz, oder der Pilgerin Michelina im Sturmwetter auf dem Kalvarienberg. In dieser Reihe schon ist der neue Wille in doppelter Hinsicht klar, und die Stigmatisation des Franz als Gemälde und als Radierung, in ganz verschiedenem Charakter der Kunstmittel, muß den bewußten Umschwung

1) In dem nämlichen Sinne wie Bellori, d. h. mit dem selbstverständlichen Anspruch der Naturwahrheit an den Kolorismus des Malers, spricht auch EMILE MICHEL noch 1900 in seinem Rubens von den „colorations un peu factices" des Barocci (p. 63).



vollends bekräftigen. Bei Correggio ist die Farbe das natürliche Kleid der Dinge, die jubelnde Verherrlichung ihrer Lebensfülle, bei Barocci ist sie das nicht mehr ausschließlich. Er kennt eine tiefere Farbenpsychologie; sie wird ihm Vehikel des Seelenlebens, Ausdruck der Gemütsbewegung, wie die Töne, die Klangfarbe der Instrumente. Und wie die Musik diese Instrumentation handhabt mit dem ganzen Kapital, das menschliche Erfindung durch solche Werkzeuge der Erregung und Vermittelung geschaffen, so handhabt er die Farben seiner Palette und die Helldunkeldynamik mit all ihrer sinnlich-seelischen Gewalt über die Menschenkinder, die sie schauen. Und da gibt es eine innere Natur, die ebensoviel Recht hat, wie die äußere des Alltags draußen; da gibt es demnach eine innere Natürlichkeit, die wir dem Farbenkünstler nicht versagen können. Dies Reich ist aber nur durch Transposition der geläufigen Skala wirklicher Naturfarben zu erobern, wie das Reich überirdischer Gestaltung für unsere Sinne doch nur einer Transfiguration möglich wird, die den höchsten Grad des Lichtes, die formentilgende Verklärung zu vermeiden weiß, so kühn und zauberisch sie mit ihm zu spielen vermag. Dies ist das Recht der Farbenphantasie, der rein künstlerischen Polychromie und der mannichfaltigen chromatischen Abwandlungen der Tageswelt, die unter dem Schleier der Nacht oder der Dämmerung und in dem Zwielicht verzückter Berührungen zwischen irdischem Schauplatz und Jenseits, oder zwischen Außenwelt und Innenwelt, sich ergeben mögen. Der Maler, den wir vor uns haben, dichtet mit seinen Farben, er komponiert wie ein Musiker und phantasiert; denn er malt keine Genrebilder und keine Historien, sondern fast nur religiöse Darstellungen, Altartafeln nach dem Herzen seiner Gemeinde, seines Volkes und seiner Zeit. Und diese Kunst will in jenen Tagen, bewußten Geistes, keine Nachahmung der Wirklichkeit wie sie ist sein, geschweige denn eine prosaische Wiedergabe dieses sinnfälligen Daseins für den gemeinen Menschenverstand, sondern solche Kunst will Aufschwung sein über den Durchschnitt des Wochentags, sie ist Sonntagsheiligung, und unterscheidet sich notwendig durch geläufige Mittel als Reich der Ideale, wie der Poet durch gebundene Rede, durch rhythmischen Vortrag, durch Gesang statt des Sprechens. Wie die Messe sich in volltönendem Latein, jede kirchliche Funktion des Priesters in vorgeschriebener Formel

hören läßt, wie der Prediger auf der Kanzel mit lebendigen Bildern aus dem gewohnten Umkreis der Vorstellungen hinausreißt, und im wogenden Rollen seiner Rede die Gemüter der Lauschenden zur Hölle niedertauchen und zum Himmel emporsteigen läßt, kraft seines Amtes, — so erbaut uns der Maler, entrückt uns und entzückt uns mit seinen Mitteln. Und dieser Urbinate will nicht mehr das, was der erste in den Tagen Julius' II. und Leos X. erreicht hat; er will auch nicht dasselbe, was Correggio in der Stille seines Wirkungskreises von Parma so wunderbar vollendet. Er will nicht berauschen in Sinnenglut und beglücken in wohliger Harmonie, sondern läutern, entkörpern und entäußern, verinnerlichen und vertiefen, will rühren und zerknirschen gelegentlich, aber letztlich in allem Erlebnis der Gemütsbewegungen, die er veranlaßt, doch künstlerischen Genuß bereiten und den Betrachter seiner Schöpfungen beseligt entlassen und erquickt, bereichert an innerem Leben, das sich in seiner Augenweide nur widerspiegelt, — wie in einem Gleichnis der ewige Geist.

Das hat noch ein Künstler des XVIII. Jahrhunderts viel richtiger heraus empfunden als unsere Gelehrten des XIX. Säkulums mit ihrer klassischen Schulbildung und ihrer ausschließlichen Voreingenommenheit für die klassische Kunst der Renaissance. Giovanni Andrea Lazzarini schrieb bei Gelegenheit der Berufung des Andreas in Pesaro: „Besonders bewundernswert erscheint die Harmonie der Tinten, in deren wohltuender und doch glänzender Verbindung Barocci kaum Seinesgleichen hat. Rot, Gelb und Azurblau in kräftigen Tönen vertragen sich bei ihm nebeneinander, während sie sonst bei minder geschickten Koloristen so leicht in Mißklang geraten und das Auge beleidigen. Und hier im Bilde der Berufung des Apostels ist die Harmonie um so anerkennenswerter, als es sich um einen Vorgang unter freiem Himmel handelt, und nicht im Innenraum, wo sich mit Hilfe des Helldunkels alle Massen leichter bewältigen und die Abstufung des Lichtes und der Schatten die Farben der Dinge ohnehin zu dämpfen pflegt." Derselbe Geistliche und Maler hat auch volles Verständnis für die Abwandlung der Malerei aus Naturfarbigkeit unter hellem Tageslicht in fast einfarbiges Clairobscur bei der einsamen Wallfahrt Michelinas im Franziskanerkleide. „Da war kein Ort für die roten, blauen und gelben Farben, die er sonst so glücklich zusammen-



zustimmen weiß; sondern auf Grund dieser gegebenen Ordenstracht hat er dem Ganzen ein so wundervolles Kolorit zu erschaffen vermocht, daß es jedes andere Gemälde mit den lebhaftesten Farben neben sich verschwinden macht. Dieser Zauber entspringt aus der vollendeten Einsicht in die Wahlverwandtschaft der Farbentöne, eines neben dem andern, in Verein mit der großen Kunst der Beleuchtung, der allmählichen Überleitung und Ausgleichung, der Verteilung von Licht und Schatten in wenigen großen Massen, deren jede wieder ihren eigenen Grad der Helligkeit oder Dunkelheit einnimmt. Das nämlich ist wieder eine besondere Meisterschaft, solche Massen geräumig und breit zu halten, nicht zu zerkleinern und zu verquälen, auch wo Gewandfalten, Gewölk und andere Dinge des Schauplatzes dazu führen könnten, die Einheiten zu verzetteln und die Wirkung unruhig werden zu lassen. Dazu braucht er seine zarten Halbtinten, die eine Form von der anderen noch mit hinreichender Stärke unterscheiden, aber die Gesamtlagen doch in ihrer Ausdehnung ungestört auszubreiten erlauben."

Damit wären wir unmittelbar für seine graphischen Blätter vorbereitet und brauchten nur den heiligen Franz in der Kapelle, d. h. den eigenen Stich nach seinem Altarbild „il Perdono di S. Francesco" von 1581, jener Radierung der Stigmatisation gegenüberzustellen, die zum Kirchenbilde der Kapuziner das reinste Widerspiel von Schwarz und Weiß liefert, indem sie alles Landschaftliche, statt in nächtliches Dunkel wie dort, ins Weiß des Papierblattes legt und in zartesten Ritzungen andeutet, während die Gestalt des Heiligen im Vordergrund allein mit Schraffierungen herausmodelliert ist. Dann hätten wir die Register, wie vorher der Malerei, nun hier der Graphik beisammen. Von jenem Beispiel energischer Raumdarstellung und vollplastischer Verkörperung selbst der Himmlischen droben zu der duftigen Abstraktion eines Landschaftsbildes, das sozusagen nur als Ausstrahlung eines einzigen menschlichen Subjekts entwickelt wird und, von seiner Seele durchdrungen, auch halb entwirklicht erscheinen soll wie das verzückte Lebewesen in der Mitte, — das ist ein weiter Weg der eigenen Verklärung künstlerischen Wollens, von Wirklichkeitswundern zu Seelenmalerei und sichtbar hingehauchten Dichterträumen, ein Triumph idealer Versinnlichung, der mit musikalischen Suggestionen wetteifert. Statt Barocci immer wieder mit Correggio zu ver-



gleichen, über den er weit hinausgediehen ist, nachdem er ihn so weit angeeignet, wie er ihn erreichen und weiterbilden wollte, dürfte es nach alledem richtiger sein, an die Bestrebungen eines Palestrina und die Messe Marcellus' II, d. h. an die Vertiefung der Kirchenmusik und die Reform dieser ihm wahlverwandten Kunst zu erinnern.

Dies sollte um so mehr geschehen, als die Bedeutung Baroccis für die Entwicklung seiner Kunst keineswegs in maltechnischen Qualitäten allein gesucht werden kann, wie seine Weiterbildung der Farbenharmonie und des Helldunkels zunächst anheimgeben würden, noch in der ethischen Läuterung der Ideale Correggios im Sinne einer tieferregten religiösen Zeit. Seine historische Stellung schon bringt größere Anwartschaften mit sich. Er kommt von Michelangelos Jüngstem Gericht und den letzten Wandgemälden in der Cappella Paolina her. Giambattista Franco, sein Lehrer, hatte diesen Wetteifer aufgenommen in der Himmelfahrt Marias für die Kathedrale von Urbino. Dann aber fand Barocci seinen Wahlverwandten in Correggio. Der Anschluß liegt offen zutage, aber gerade damit kommt auch das Eigene in Fluß. Die Verbindung des großen plastischen Stils nach römischem Vorbild mit Correggios malerischen Vorzügen ermöglicht ihm in der Kreuzabnahme zu Perugia die erste Auflösung der geschlossenen Komposition in einen rhythmischen Vollzug, bei dem Farbenschmelz und Leuchtkraft ebenso stark mitwirken, wie harmonische Zusammenstimmung und Helldunkeldynamik. Die Lösung der bisherigen Gebundenheit im architektonischen Aufbau der Kompositionen wird in der Misericordia für Arezzo mit der frischen Lebenskraft eines volkstümlichen Wunders weiter gefördert, und malerische Freiheit der Massenbewegung ist die Errungenschaft, die er davonträgt, um sie sogleich im Martyrium des Vitalis für Ravenna noch einmal für ein großes Historienbild zu verwerten. Dann sahen wir aus dem streng gesammelten Meisterstück, dem Perdono di S. Francesco, die Reihe von Einzelproblemen erwachsen und stießen in der perspektivischen Raumdarstellung mit drei Schichten hintereinander auf eine wichtige Unterlage für weiteren Fortschritt. Denn nun tritt deutlich der Gedanke ins Bewußtsein, diesen entwickelten Schauplatz im Zusammenhang mit dem monumentalen Charakter des Altarbildes dahin auszubeuten, daß der rhythmische

Bewegungszug der Personen einer Handlung mit Hilfe der Luftperspektive und Farbenabtönung, der Lichtverteilung und Helldunkelmassen durch diesen Raum hin geführt werde und so im Bunde mit elementaren Mächten vor dem Auge des Beschauers in die Erscheinung trete. Damit verquickt sich die gleichmäßig ausgebildete Herrschaft über die beiden Pole, der realistischen und der idealen Darstellungsweise: Stilleben und Genremotive aus der Wirklichkeit, aus dem Hause, von der Straße, vom Lande hereingenommen, im Vordergrund, — und das Allerheiligste der christlichen Mysterien, die intime Gemütserregung und zarte Verklärung biblischer Personen, drinnen in der Mitte oder hinausgehoben über den Bereich des Alltagstreibens. So der Tempelgang Mariens, das Abendmahl; nur die Gelegenheit, dramatisches Geschehen vorzuführen, fehlt diesem Einsamen in Urbino, und mit heroischen Taten, mit dem Ansturm von Heldenleibern oder Kriegerscharen, die als Verhängnis hereinbrechen, mit dem vollen Aufgebot der dynamischen Vortragsweise in die Arena zu treten, liegt der kontemplativen Natur des leidenden Mannes fern, der früh sich zu bescheiden lernen mußte, und wunderbar genug in seinen Grenzen den Schaffensdrang bis ins Greisenalter bewahrt. Aber schon die Grabtragung in Senigallia läßt den Gestaltenzug, wenn auch rücksichtsvoll und feierlich, aus der Tiefe des Bildes zu dem Beschauer hervordringen und fordert durch die hingebende Wendung Magdalenas, in die sich unser eigenes Körperempfinden notwendig hineinlegt, die eigene Beteiligung des menschlichen Subjekts an dem Vorgang heraus, so daß wir ihn als eigenes Erlebnis im rhythmischen Vollzug an uns selber erfahren. Jene stärker fortreißende Bewegung eines Gestaltenstroms war die Sehnsucht der Carracci; wenigstens Lodovico und Annibale trachten mühsam und eifrig nach solchem Ziele, ohne daß es recht damit glücken will. Rubens erst ist der eigentliche Erbe geworden, der den Gesamtbesitz der italienischen Kunst zusammenfaßt und auf dieses eine Hauptabsehen transitorischen Vollzuges zuspitzt. Aber er opfert dabei das Streben Baroccis nach Erleichterung der Körper, nach duftiger Verschmelzung der Farben, nach seelischer Vertiefung seiner Kunst überhaupt zum großen Teil wieder auf, wenn er sie je recht kennen gelernt und recht begriffen hat, und erst in späten Skizzen begegnen wir auch bei ihm Anklängen, aus denen



ein Watteau seine Mittel entnehmen mochte, während in Spanien Murillo längst durch das Beispiel Baroccis auf den Weg der holden Märchenpoesie und idealer Schwärmerei gelangte, und die Abstreifung der stofflichen Schwere in malerischer Erscheinung nach dem Sinne der kommenden Generation betrieb. Nur Unkenntnis der wichtigsten Originalgemälde Baroccis an ihrem entlegenen Standort und mißverstandene Wiedergabe in verbreiteten Stichen kann diesen Zusammenhang verdunkelt haben.

Zwischen Michelangelo und Rubens gehört Federigo Barocci in die Entwicklungsgeschichte des Barockstils der Malerei. Und wie er an Correggio sich anschließt, gleich den Carracci, gleich Rubens und manchem andern, führt er schon Vorahnungen einer ferneren Stilphase herauf, zu deren Wegbahnern auch Murillo und Rembrandt gehören, wie einige der letzten Venezianer.

Anhang

1. Bildnisse von Federigo Barocci

Bellori: introdotto alla conoscenza del Cardinale Giulio della Rovere, con fare il suo ritratto . . .

Fece il ritratto del Duca (Francesco Maria II)[1]) della Marchesa del Vasto[2]), del Marchese[3]) e di Monsignor della Rovere.[4])

Fra gli amici suoi più amorevoli ritrasse Monsignor Felice Tiranni[5]), primo Arcivescovo d'Urbino, il Conte Giulio Cesare Mamiani[6]), il Signor Antonio Galli[7]), e la Signora Caterina sua consorte con due gemelli che scherzano con un cintiglio di gemme; e molti altri, così di colore, come di pastelli, che sono in perfezione di naturalezza.

Florenz, Uffizien:

Nr. 121. Ritratto (mezza figura) di Guido Ubaldo del Monte celebre matematico. T. grand. nat.

206. Ritratto di giovane donna; la sola testa. T. grand. nat.

326. Ritratto di se stesso.

1085. Ritratto di una giovane donna; la testa solamente. T. grand. nat.

1119. Ritratto di Francesco Maria II della Rovere Duca d'Urbino. T. grand. nat. Proveniente della R. Guardaroba di Palazzo Pitti nel 1795.

---

1) Florenz, Uffizien 1119.

2) Lavinia, Schwester des Herzogs Francesco Maria, die 1583 mit Felice d'Avalos, Marchese del Vasto verheiratet ward. † 1633.

3) Meint sicher nicht den Marchese del Vasto, sondern gehört vielmehr schon zum folgenden: della Rovere; das also wäre der ältere Sohn des Kardinals Giulio, Ippolito, der 1584 Marchese von S. Lorenzo wurde, als er sich mit Isabella, Tochter des Giacomo Vitelli dell' Amatrice, verheiratete, vgl. d. Inventar v. Bastiano Venturi 1654. Wahrscheinlich das Gemälde in St. Petersburg. Phot. Braun 130.

4) Der andere Sohn des Kardinals Giulio, Abt von S. Lorenzo und Prior von Corinaldo. Vgl. d. Bildnis in Wien (erwähnt im Inventar von Bast. Venturi d. Urbinat. Erbschaft 1654). Phot. Braun 34006. Bruckmann 105.

5) Felice Tiranni, 1563 Erzbischof von Urbino (vorher Bischof), ihm folgte 1578 der Kardinal Giulio in dieser Würde, im selben Jahre nach dessen Tod Antonio Giannotti.

6) Dennistoun erwähnt nur den Vertrauten des Herzogs Francesco Maria II, der ebenso den Vornamen Francesco Maria trägt, nach 1608 (III. 186. 202 f.), also vielleicht Sohn dieses älteren Grafen Giulio Cesare.

7) Lehrer des Prinzen Francesco Maria (um 1558), Dichter pastoraler Dramen. Vgl. Dennistoun, Memoirs III. 282. (Die Angabe, er sei 1551 gestorben, muß darnach ein Druckfehler sein.)

Florenz, Pal. Pitti. Bildnis des kl. Prinzen Federigo, geb. 1605.
Nr. 162. Kopfstudie zu einem Bildnis.

St. Petersburg, Eremitage.
Bildnis eines Kavaliers (Marchese Ippolito della Rovere?). Phot. Braun 130. Vgl. oben 3.

Rom, Galleria Borghese,
Nr. 162. Testa di vecchio, tela. a: 0,30. l. 0,20.

Wien, K. K. Gall.
Nr. 105. Bildnis eines Geistlichen. Phot. Braun 34006. Bruckmann (nach Baroccio).

Der Ähnlichkeit mit dem Herzog nach wohl sicher Monsignore Giuliano della Rovere, Sohn des Kardinals Giulio, Prior von Corinaldo und Abt von S. Lorenzo. Ein solches befand sich nach Bast. Venturi (1654) unter d. urbinat. Bildern, Florenz.

Urbino, ehemals (nach Pellis Liste [von 1631] wäre nach Florenz gekommen auch das Porträt des) Maestro Prospero, Fr. Franciscan. Halbfigur. Vgl. 2, 13.

2. Verzeichnis von Werken Baroccis im Herzogl. Besitz von Urbino

I. Nota dei quadri buoni che erano in Guardaroba d'Urbino che poi furono mandati in Firenze nel 1631 (Gall. Uffiz.).

3. una Maddalena in tela.
4. Ritratto di S. A. S.
10. La Visitazione della Madonna, in tela.
13. Ritratto del Maestro Prospero in tela, mezzano.
28. Un quadro grande in tela: La Madonna, San Francesco e Sant' Ubaldo, non finito.
38. La Madonna col putto e due Angeli, copia del Barroccio, dall' originale del Tiziano.
54. Cristo spirante, in tavola, copia d'altro simile andato in Spagna.

II. Inventar des Bastiano Venturi von 1654 (Pal. Pitti) nach DENNISTOUN.

a) Madonna mit Christus in ihren Armen, S. Augustin und S. Franz. Leinwand (könnte dasselbe sein wie I Nr. 28).
b) Christus in der Wiege, Madonna, Johannes u. St. Elisabeth. Leinwand (kann dasselbe sein wie I, 10, vgl. Belloris Beschreibung des Besuches der Elisabeth bei Maria, im Noviziat der Jesuiten in Rom).
c) S. Francesco, auf Holz. (Vgl. die Stigmatisation in Florenz.)
d) Ein Mann mit Chemisett, Leinwand.
e) Marchese Ippolito della Rovere, auf Leinwand. (Vgl. St. Petersburg.)
f) Monsignore Giuliano della Rovere, auf Leinwand. (Vgl. Wien, 105.)
g) Der Erlöser mit der Weltkugel in der Hand, nach Barocci (vgl. Pitti, Nr. 101).

III. Mscr. Oliveriana, Pesaro Nr. 386. Inventar von 1623:
Kreuzigung mit dem Schloß von Urbino im Hintergrund, auf Leinwand.

3. Fälschlich Barocci zugeschriebene Werke:

München, alte Pinakothek Nr. 1105. **Kommunion der sterbenden Magdalena.** Die Heilige, auf die Kniee zurücksinkend und von einem Engel



unterstützt, empfängt aus der Hand eines andern Engels die Hostie. Ganze lebensgroße Figur. Leinw., H. 1,49 m, B. 1,17 m, aus der Kurfürstl. Galerie zu München. Phot. Hanfstängl 461.

Im Katalog wird nicht angegeben, woraufhin die Zuschreibung an Barocci überhaupt erfolgt ist, ob nur auf traditionelle Benennung, oder auf wissenschaftliches Kennerurteil der Direktion. Das Bild steht also wie gleichberechtigt neben dem bezeichneten Werk von 1590, das die Erscheinung des Auferstandenen vor Magdalena darstellt. Schon der Vergleich mit dieser Frauengestalt mußte befremden; die Verschiedenheit forderte eine Erklärung, wenn beide von demselben Meister herrühren sollen. Indes, weder diese weibliche Gestalt, noch die Engel lassen sich mit bekannten Werken Baroccis vereinigen, sondern scheinen vielmehr oberitalienischer Herkunft, unter Nachwirkung des Gaudenzio Ferrari und Lanini, aber auch des Lorenzo Lotto und venezianischer Meister d. 16. Jh. entstanden, auf die auch die Bäume zurückweisen. Die unplastische Komposition, trotz dem dazu auffordernden Motiv des Stützens, die Halbheit des schwebenden Engels, die äußerliche Einfügung des handküssenden Flügelknaben widersprechen allesamt dem Verfahren des Urbinaten, dem man wohl gar dies letztere Motiv besonders zutrauen zu dürfen geglaubt hat. Der stillebenartige Aufbau vorn mit Strohmatte, Kruzifix, Totenkopf und Buch ist langweilig und viel zu mattherzig für ihn, die Farbenzusammenstellung durchaus nicht in seinem Geschmack. Beides spricht abermals für einen Lombarden.

Spoleto, Pinakothek Nr. 52. Heilige Familie, beliebig mit seinem Namen belegt; gehört vielmehr der römischen und bolognesischen Nachahmerschule Michelangelos, die auch in den Niederlanden verbreitet wurde. Die plumpe Gesichtsbildung des Kindes, die Profilstellung der Madonna und die Kopfdrehung des Joseph lassen sogar einen solchen italianisierenden Vlamen eher vermuten als einen Genossen des Prospero Fontana von Bologna. Die Karnation fällt in den Schatten ins Grünliche; die Birne ist gelb und feuerrot bemalt, das Blattwerk fast schwarz-grün.

Bei W. Friedländer im Allg. Lexikon der bildenden Künstler II (Leipzig 1908 p. 513) fehlt bei der Angabe „eine schöne farbenfrohe hl. Familie in Spoleto“ die nähere Bezeichnung der Stelle, wo sie sich befinden soll. In Kirchen und öffentlichen Palästen gibt es keine andre als die eben besprochene, fälschlich Barocci genannte, farbenstumpfe Manieristenarbeit.

4. Baroccis Radierungen (zu Bartsch, Peintre-Graveur XVII. 1 f.).

Sein Lehrer wird, nach der gediegenen Vorbildung in der väterlichen Werkstatt, wohl Gio. Batt. Franco (genannt Semolei) gewesen sein, der die Grabstichelarbeit nach Art des Marcanton und seiner Nachfolger mit der Radierung verbindet, wie er. Dessen venezianische Herkunft verrät sich, auch bei deutlichem Studium antiker Statuen und Reliefs, in der weichen Fülle der Formen, die der strammen Modellierung im Sinne des Giulio Romano und Michelangelo doch schon malerische Auffassung gesellt.



Baroccis eigenhändige Blätter, von denen nur vier auf uns gekommen, sind unter sich sehr verschiedenartige Arbeiten, so daß sie jedenfalls nicht alle zu einer kurzen Charakteristik zusammengefaßt werden dürfen. Das gäbe kein vereinbares Fazit von Eigenschaften, die sozusagen ein organisches Gewächs ermöglichen, sondern nur eine Häufung von Angaben, die keine lebensfähige Anschauung auslösen können. Zwei von ihnen stehen jede für sich da: die Madonna mit dem Kinde in Wolken (Bartsch 2), — und die Stigmatisation des hl. Franz (B. 3). Die andern beiden könnten eher als Paar gefaßt werden, weichen jedoch in der Behandlung, trotz gemeinsamer Eigenschaften, soweit von einander ab, daß der Verfolg zweier zweifellos durch einen zeitlichen Zwischenraum oder durch einen künstlerischen Umschwung getrennter Ziele wohl jedem Kundigen in die Augen springt. Nur chronologische Anordnung vermag sie zu einer genetisch erklärenden Reihe zu verketten, so daß sie als ebensoviel Phasen einer durchgehenden Entwicklung erscheinen. Und dies kann erst auf Grund der vorstehenden Betrachtung des Malerwerks geschehen.

1. Als einfachste Leistung erscheint die Madonna mit dem Kinde und zwei Cherubköpfchen auf Wolken (B. 2). Schon Jules Renouvier hat sie in seinem vielgerühmten Werk „Des Types et des Manières des Maîtres Graveurs", Montpellier 1853—56, dessen dritter Abschnitt (XVI et XVII siècles, 1855) recht oberflächlich ausgefallen ist, ganz zutreffend als „esquisse à l'eau-forte" bezeichnet. Das Blatt bewahrt den unfertigen Eindruck eines Entwurfs, dessen Leere im unteren Drittel nur mit neutralen Schraffierungen gefüllt wird, die nicht einmal darnach trachten, die stärksten Schatten der Modellierung oben mit Wolkendunkel aufzuwägen. Darin liegt ein Hauptreiz der malerischen Erscheinung. Sie stammt bereits aus der Periode eifriger Correggiostudien und gehört ganz nah zur Madonna di S. Simone, mit der sie auch die Rose in der Linken des Kindes gemein hat. Sie gibt die Vorlage von der Gegenseite, so daß beim Durchblick von hinten die Verwandtschaft mit dem Gemälde der Pinakothek von Urbino am schlagendsten hervortritt. Das K. Kupferstichkabinett in Berlin besitzt einen Probedruck vor der Bezeichnung F. B. V. F. (Abgebildet bei P. Kristeller, Kupferstich und Holzschnitt in vier Jahrhunderten. Berlin, Br. Cassirer 1905, p. 273; das Gemälde bei Egidio Calzini, L'Arte IV. 387.)

2. Zeitlich folgt dann unter den veröffentlichten Blättern, die wir besitzen, der große datierte Stich nach dem „Perdono di S. Francesco", oder S. Franz vor der Kapelle, von 1581 (B. 4). Ein so kompliziertes, festaufgebautes und völlig abgeschlossenes Werk, wie dieses, in guten Abdrücken außerordentlich kraftvolle und wirksame Blatt, setzt fortgesetzte Vorübungen in der Technik voraus. Man darf annehmen, daß die Übersetzungen seiner „Rast auf der Heimkehr von Ägyptenland" und seiner „Madonna del Gatto" ins Niederländische, wie sie Cornelis Cort 1575 bzw. 1577 und ein Anonymer 1576 bzw. 1579 in Rom geliefert hatten, den Maler veranlaßt haben, ein Gemälde von solcher Bedeutung selbst herauszugeben. Das klingt auch aus der Bezeichnung: FEDIRICVS BAROCIVS VRBINAS Inuentor incidebat. 1581. GREGORII XIII PRIVILEGIO AD $\overline{X}$ heraus. Er kämpft hier mit Grabstichel und Radiernadel, um die energische Modellierung der Himmlischen zu erreichen, auf deren fast statuarischer Rundung und breitspuriger Wucht eben die Barockkomposition mit ihrem Hochdrang und ihrem Übergewicht des oberen Teiles beruht. Daher eine gewisse Härte, die bei abgenutzter Platte den unrichtigen Eindruck verursacht, als sei die Handhabung der Werkzeuge ungeschickt oder nicht sorgfältig genug. Er will malerische Flächenwirkung, weiche Lagen zwischen dem Struktiven, nimmt also wie in der Madonna mit dem Kinde für die Karnation besonders die Punktierarbeit zu

Hilfe, die ihm die zarten Halbtöne, den duftigen Hauch ermöglichen. Mit Punktreihen gibt er auch Umrisse der Form im Licht. Man merkt die Gewöhnung an Pastell und fließende Übergänge des Clairobscurzeichnens. Die technische Neuerung, die nur der Ausdruck der malerischen Anschauung im Sinne Correggios ist, wird neuerdings als Baroccis Beitrag ausdrücklich anerkannt; seine Anhänger wie Villamena, Fr. Vanni, Thomassin und Schiaminossi nehmen sie an.

1588 hat Francesco Villamena von Assisi dieses Blatt Baroccis kopiert; er ist gewiß sein Schüler, oder zur Aneignung der Fortschritte nach Urbino gekommen. Die Angabe Renouviers, daß seine ersten Stiche erst 1597 zu Rom erschienen seien, ist also falsch. Barocci selbst hat das Blatt 1594 wieder erscheinen lassen „superiori permissu". Spätere Abdrücke tragen die Adresse „Steffano scolari forma in Venetia".

3. Die Verkündigung. Das Gemälde für Loreto entstand zwischen 1580 und 1583. Nach ihm, bzw. der in Urbino verbliebenen Vorbereitung für die Zimmer des Herzogs Francesco Maria (jetzt Florenz) die große Radierung B. 1. (Vgl. oben S. 79.) „L'Annonciation, où la Vierge paraît à genoux, la taille droite, avec une attitude fière qui n'exclut pas la candeur, où l'Ange plie le genou et se prosterne avec un regard pénétrant, est d'une manière nouvelle de dessin et de gravure, par la recherche de l'expression, le pointillé velouté des chairs, la largeur des draperies, la coloration de l'ensemble." (Renouvier.) Die fetten Schraffierungen, für die tiefsten Schatten gekreuzt, die scharfen Kontraste des modellierenden Grabstichels, die zart punktierten Halbtöne, die Begrenzung der Form oft ganz ohne Umriß durch Hell und Dunkel allein, bezeugen die Absicht auf volle Bildwirkung des Blattes, das in besten Abdrücken sammetweich und tief, leuchtend und zart abgestimmt erscheint. Hier ist die höchste Stufe der Meisterschaft für Stichreproduktion eines Gemäldes erreicht.

1588 kopiert Philippe Thomassin dies Blatt Baroccis; er war in Urbino beim Meister, wie die Kenntnis des Konzeptionsbildes u. a. beweist.

4. Stigmatisation des hl. Franz, nicht, wie BARTSCH angibt, nach dem Gemälde für die Kapuzinerkirche, jetzt in der Pinakothek von Urbino, dessen vorbereitendes Exemplar in kleinerem Maßstab nach Florenz gekommen ist (Uffizien), sondern eine eigene, ganz andersartige Komposition, für Radierung allein gedacht. Auch sie hat etwas vom Charakter einer Skizze bewahrt; aber sie ist nicht „esquisse à l'eau-forte" im Sinne der Madonna mit dem Kinde, sondern ganz fertig. Die knieende Gestalt allein durchmodelliert mit volleren Schatten im Vordergrund. Der landschaftliche Schauplatz fast nur in Umrißzeichnung; erst hinten im Grunde rechts wieder tiefere Lagen als Abschluß in den Klostergebäuden. Dieser Gegensatz der hellen Landschaft gegen die körperlich hingesetzte Menschengestalt ist eigenste Absicht, darauf beruht der einzigartige Charakter des Blattes, das sonach ein graphisches Kunstwerk für sich ist, eine Originalradierung im vollen Sinne, zeichnerische Erfindung, nicht Reproduktion eines Gemäldes in Farben. Der Gedanke kann nur tizianischen Anregungen, und zwar gezeichneten Studien in der Richtung auf den Tod des hl. Petrus Martyr, oder Hieronymus im Walde, Johannes Baptista in der Einöde, entstammen; denn Hinweise auf Paul Brils Eremiten in Landschaft und Muzianos Vorlagen der Stiche Sadelers träfen nur das Gegenständliche, aber nicht das Künstlerische dieses Verhältnisses von Landschaft und Menschenkind. (Vgl. oben S. 97.) — Wir können die Entstehung der Radierung erst auf die Mitte der neunziger Jahre setzen. Der Franciscus geht freilich auf die Einzelstudie für den Perdono zurück, läßt aber eine Behandlung erkennen, die schon an die Apostel im Abendmahl zu Rom und Urbino anschließt (c. 1595 f.).



Die Bezeichnung: ·F·B·V·F· ist hier so gegeben, wie in der Madonna mit dem Kind auf Wolken. Dieselbe findet sich auch [nur I (invenit) statt dem F (fecit) a. E.] auf einem Clairobscurholzschnitt nach der Ruhe auf der Heimkehr von Ägypten. (B. 11.) Gr. Fol. Doch ist die Originalität der Vorlage dadurch bedenklich, daß eine Abänderung mit dem Christkinde vorgenommen ist, die dem Sinn des Meisters nicht recht entspricht, wohl aber bei Raf. Schiaminossi vorkommt: 1612. Die stehende Madonna auf Wolken (Concezione) dieses Malers aus Borgo S. Sepolcro, in Kreisrund mit zwei Cherubköpfen in der Peripherie nach Art der Madonna B. 2., scheint allerdings auf einer eigenhändigen Vorlage Baroccis zu beruhen und wahrt auch den Charakter der Skizze; bez.: Raphael Schiaminossi Pictor Incidebat 1613, — also nach dem Tode Baroccis herausgegeben. Vgl. eine Skizze im K. Kab. zu München.

Schon in der Anleitung zur Kupferstichkunde, Wien 1821. Bd. II p. 76. gibt ADAM BARTSCH an, ein Helldunkelholzschnitt von 3 Platten, mit der Madonna, dem hl. Sebastian und einem hl. Bischof, zeige im zweiten Abdruck mit dem Monogramm des Andreani und dem Zusatz „in mantoua 1605“ auf dem Säulengestell unter der rechten Hand des Bischofs die Buchstaben F. B. V. weiß ausgedruckt, die sich auf Federigo Barocci bezögen.

Die Zuschreibung dieses und des obgenannten Clairobscur an Ugo da Carpi ist unhaltbar.

5. Chronologie der Stiche nach F. Barocci, durch die seine Werke bekannt wurden, zum Teil aber auch in ihrem Charakter sehr verändert, mißverstanden oder gar entstellt erscheinen. [Die beigesetzten Buchstaben bedeuten: *B.* = Berlin, *Br.* = Brüssel, *D.* = Dresden, *M.* = München, *P.* = Paris, *R.* = Rom, wo wir gute Exemplare gesehen haben.]

1575. Cort, Corn., Rast auf der Heimkehr von Ägypten. „Federicus Barotijus inuentor.“ Le Bl. 49. *B. D. M. R.*

1576. Anonym, gegenseitige Kopie des vorigen. Jo. Jac. Valesius Jac. Superantio D. Marci Procuri. et Reip. Venetae Senatori (Rom, Smlg. Corsini, vgl. Farabulini p. 35).

1577. Cort, Corn., Madonna del Gatto Gegenseite (London, N. G... Chantilly). Fedricus Barotius Vrbinensis inuentor. Le Bl. 46. *D. M.* (auch ein Exemplar auf rotem Grunde leicht getönt „Federicus Barotijus Urbinis Inventor“).

1579. Anonym, Rast auf der Heimkehr von Ägypten. Federicus Baro. Vrbinas Inve. (Vgl. Farabulini p. 36.)
Anonym, Gegenseite. F. Barotius pinxit. N. Lauwers excud.

? (J. Goltzius), dieselbe Darstellung Gegenseite. Fredericus Barotius inventor. Jasper Ruts excudit. *D. M. R.*

1584. M. G. f., Madonna mit Kind und Joh. Evang. (vgl. S. 147, 1). (Card. Franc. Sfortiae .. Ant. Carenzanus D.) „Federicus Barotius Vrbinas Inuentor.“ Das Blatt kann nicht dem sog. Matth. Greuter gehören, dessen Arbeiten in die neunziger Jahre fallen; es steht noch dem Cornelis Cort näher. Vgl. Renouvier, XVII, 2 p. 83. *B.* (unter Math. Greuter). *D. M.*

1585. Guidi Raff. Mad. mit Joh. Evang. Federicus Bārotius Vrbinas Inuentor. Romae 1585. *B.*

1585—90. Thomassin, Phil., Grabtragung (Senigallia S. Croce), Gegenseite m. Privil. Sixtus V. Principi Francisco Luxemburgi D. *D. M.*



1588. Villamena, Fr., Kopie nach Baroccis Stich: Perdono di S. Francesco. Später im Verlag von „Bolsuerd". *B. D. M. P.*

1588. Thomassin, Phil., Kopie nach Baroccis Radierung: Annunziata. *D. M.* (2 Exemplare, eins rötlich getönt.) *P.*

1588. Veen, Gysbert, Visitation (Rom, Chiesa nuova). Statij. Belg. Romae. *B.* (II. u. IV. Zustand). *Br.* (I.) *D.* (III.) *M.* (I. II. 1589).

1588? Veen, Gysbert, Crucifixus mit zwei Engeln, Maria u. Joh. (Urbino). Federicus barotius Inv.' Gysbertus Venius fe: — *B. D. M.*

1589. Parmigiano, G. B. ed. Romae, Rast auf der Heimkehr von Ägypten. Vgl. Farabulini a. a. O.

1589. (Veen, Gysbert) Parmigiano Batiste parmensis ... Romae (Wappen Aldobrandini) Visitation (v. G. Veen, o. N. d. K.), dasselbe nochmals 1594, ed. Gio. Giac. Rossi.

1590. Collaert, Adriaen, Berufung des Andreas (Pesaro, Brüssel), dem Herzog von Urbino gewidmet, kl. Fol. *D.*

1591. Thomassin, Phil., Concezione (Urbino). *D.*
Schematische Bearbeitung desselben Bildes später.

1594. Thomassin, Phil., Visitation (Rom, Chiesa nuova). *D.*

1594. Sadeler, Eg., Berufung des Andreas (Pesaro, jetzt Brüssel). Gegenseite „Monachii A°. MDXCiiii".

1595. Carracci, Agostino, Aeneas und Anchises (n. d. Bilde für Kaiser Rudolf II.?). *D.* (zwei Exemplare, eins auf blauem Papier). *R.* (mehrere Exemplare).

1597. Villamena, Fr., Stigmatisation des hl. Franz (Urbino, Cappuccini). „Romae. Anno Sesquimillesimo Nonagesimo septimo."
Eine merkwürdige Abwandlung in Rubens Geschmack hinüber, besonders im Klosterbruder, mit Unterschrift: „SANCTUS FRANCISCUS." *D.*

1598. Guidi, Raff., Grabtragung (Senigallia, S. Croce). (Kard. Fed. Borromeo gewidmet.) *D.*
Carracci, Ag., Hl. Katharina, Halbfigur (Rom, Borghese), B. 64. *B.*
Sadeler, Eg., Grabtragung (Senigallia, S. Croce). Einmal von der Gegenseite, bez.: Egidius Sadtler, o. J. Dann nochmals richtig. Kard. Fed. Borromeo gewidmet, o. J. Fétis gibt die Jahreszahl 1598 an. *D. M.*

1600. Villamena, Fr., S. Hieronymus in der Höhle (Rom, Gall. Borghese). *D. M.*
Eine ähnliche Komposition mit S. Franz vor dem Kruzifix knieend in Landschaft. F. Barotius Invenit. — Petr. de Jode fecit. *D. M.*

1606. Villamena, Fr., Kreuzabnahme, Perugia, Dom. (Kard. Jac. Sannesio CDDCVI.) *D.*
Eine Wiedergabe von der Gegenseite: Federici Barocii Inv. — Dominicus falcinus D. D. Philotimo Severo Plebano Dignissimo Turritae. *D.*

1609. Ciamberlano Luca, Noli me tangere (abweichend von dem großen Münchener Bilde 1590 und dem kl. Florentiner Exemplar. Mit der Vorlage des Luca Ciamberlano stimmt aber auch die von Raph. Morghen überein).

1612. Schiaminossi, Raff., Rast auf der Rückkehr von Ägypten (mit verändertem Jesusknaben). Vgl. eine Zeichnung in München, schw. u. rote Kreide, Sepia laviert auf hellgraublauem Papier, gr. 4°.

1613. Schiaminossi, Raff., „Sancta Mater Dei" in Rund (la Concezione, nach Entwurf Baroccis). B. 35. *B. D.*

1613. Schiaminossi, Raff., Christus aus dem Perdono di S. Fr. in Rund (nach Bs. Entwurf für eine Himmelfahrt?). *B.*

1615. Thomassin, Phil., Darbringung Marias im Tempel (Rom, Chiesa Nuova), Gegenseite. 3. Apr. 1615. *B. D. M.*

1615. Sadeler, Joh., jr., Grabtragung (Senigallia, S. Croce), kleine Kopie nach Egidius? *D.*
(Daret, Pierre [1604—1678?], dasselbe ed. Mariette.) *D.*

(1674). Bloemaert, Corn. (1603—1680), Mad. m. S. Sebastian und S. Rochus. „Federicus Barotijus Vrbinas inuentor."
„Cornelius Bloemaert Vltrajectinus sculpsit Romae." *B. D.*
Farjat, Benoit (ca. 1646 bis ca. 1720), Beata Michelina da Pesaro (nach einem Exemplar b. Msgr. Fabio Olivieri, bez.: Benedetto Fariat).

6. Die **Zeichnungen** Baroccis, die in verschiedenen Sammlungen verstreut sind, bedürfen einer eigenen kritischen Studie, die später folgen soll. Vorläufig sei nur auf einige Hauptstücke aufmerksam gemacht:

Der Karton zur Madonna mit S. Lucia und S. Ant. Abbas (im Louvre) befindet sich in den Uffizien zu Florenz (Braun 462); daselbst auch ein großes Blatt mit der Kreuzabnahme von Perugia (Braun 463), sowie eine Studie zur Grabtragung (Braun 471) im Anschluß an Rafaels Michelangelo-Studien zum selben Thema. Eine Rötelskizze zur Hl. Familie (Braun 453) erscheint wie eine Vorstufe zur Madonna del Gatto.

Der Karton zur Grabtragung in Senigallia befindet sich im Louvre (Braun 215); er zeigt die Verwandtschaft mit der Erscheinung des Auferstandenen vor Magdalena besonders deutlich. Ein abweichender Entwurf mit der ohnmächtigen Maria links vorn in London Brit. Mus. (Braun 121) stellt die Verbindung mit der Kreuzabnahme zu Perugia her.

Die Stigmatisation des hl. Franz in der Landschaft gibt ein herrliches Blatt, London, Brit. Mus. (Braun 122), in der Art der Radierung, aber Franz völlig in die Waldumgebung aufgenommen, — wie für Clairobscurholzschnitt gedacht, ein Bindeglied zwischen Tizians Petrus Martyr und den Landschaftsbildern der Carracci-Schule.

In Wien wird als Barocci die fertige Komposition der Madonna mit dem vor ihr knieenden Evangelisten Johannes anerkannt (Braun 70100), wie M. G. 1584 und Rafael Guidi, Rom 1585 sie gestochen haben. Darnach wäre also das Bildchen in Urbino von Alessandro Vitale auch auf Barocci zurückzuführen und das Altarbild für Fermo ebenso zu beurteilen.

In München ist außer der erwähnten Rast auf der Heimkehr von Ägypten besonders eine große Glorifikation Marias, eine Verkündigung und ein kleines Engelkonzert hervorzuheben.



Inhalt.

FEDERIGO BAROCCIS ZEICHNUNGEN

EINE KRITISCHE STUDIE

VON

AUGUST SCHMARSOW

I. DIE ZEICHNUNGEN IN DER SAMMLUNG DER UFFIZIEN ZU FLORENZ

DES XXVI. BANDES
DER ABHANDLUNGEN DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN KLASSE
DER KÖNIGL. SÄCHSISCHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN
N° V

LEIPZIG
BEI B. G. TEUBNER
1909

Anhang zur Abhandlung XXVI. IV.
Das Manuskript eingeliefert am 23. September 1909.
Der letzte Bogen druckfertig erklärt am 22. Oktober 1909.

FEDERIGO BAROCCIS ZEICHNUNGEN

EINE KRITISCHE STUDIE

VON

AUGUST SCHMARSOW

I. DIE ZEICHNUNGEN IN DER SAMMLUNG DER UFFIZIEN ZU FLORENZ

I

Die Zeichnungen in der Sammlung der Uffizien zu Florenz

Vorbemerkung

Unter den Sammlungen, die Originalzeichnungen des Federigo Barocci bewahren, verdient diejenige der Uffizien zu Florenz die erste Stelle. Man zählt einige 500 Zeichnungen; das gibt schon erdrückendes Übergewicht der Masse. Dieser Bestand ist aber unzweifelhaft der älteste, den wir heute in öffentlichen Sammlungen besitzen. Die drei Mappen mit dem eigentlichen Hauptschatz stammen aus den Tagen Baldinuccis, und ihr Inhalt kann nur aus dem Nachlaß des Künstlers im ganzen erworben sein. Die roten Lederumschläge, die aus ursprünglich festen Klebebänden hergestellt scheinen, — es ist noch ein Stück des Rückens mit dem Namen Barocci in Golddruck zu sehen und Spuren gleichmäßigen Schnittes der weißen Blätter aus starkem Papier, auf das die Zeichnungen aufgesetzt worden — enthalten jeder ein Titelblatt mit der Aufschrift: FEDERIGO BAROCCI PITTOR DA VRBINO. Sie tragen jetzt die Nummern 54, 55 und 56, die beiden ersten mit der Nebenbemerkung „Figura", die uns in das System einführt, zu dem letztlich auch „Tiere, Ornamente" usw. gehören. Der erste Band (55×80,5 cm.) enthielt die alten mit schwarzer Tinte über die Zeichnung gesetzten Zahlen 1—190, umfaßt jetzt die neuen Inventarnummern 11266—11475; die Differenz erklärt sich durch nachträgliche Zutaten. Der zweite Band (40×55) zeigt die alte Nummerierung 1—162, die neuen Inventarziffern 11476—11575. Der dritte Band (41×55) enthält die alten Zahlen 1—97, die neuen Inventarziffern 11576—11671. Andres ist unter den Tierdarstellungen, den Ornati usw. noch verstreut. Dazu kommt der Bestand der Sammlung Santarelli, in der dem Barocci 40 Blätter zugeteilt sind. Und endlich die großen Kartons in der Ausstellung der Bozzetti, Disegni usw. Vgl. hierzu die Beilage am Schluß.

Der Hauptschatz liegt in den drei alten Mappen oder stammt daraus her. Dieser Grundstock alten Besitzes muß die feste Unterlage für die Kritik aller andern dem Meister zugeschriebenen Zeichnungen bilden. Deshalb hat die Arbeit des Spezialforschers hier einzusetzen.

Aber es kann nicht seine nächste Aufgabe sein, ein Gesamtinventar dieser Zeichnungen aufzunehmen. Das ist die Sache der heimischen Beamten, und die Verzeichnisse mit genauen Maßangaben sind vorhanden. Maße haben bei solchen vom Sammler zurechtgeschnittenen Blättern überhaupt nur sehr bedingten Wert; sie können nur im allgemeinsten dienen sich eine annähernde Vorstellung zu machen. Und da auf Blättern gleicher Größe, ja auf einem und demselben Skizzenblatt die Maßstäbe sehr verschieden sein können, so wäre eigentlich nur der Maßstab der Figuren jedesmal das Entscheidende. Wir geben also die äußeren Maße des Papiers nur gelegentlich, wo Unterschiede solcher Art noch wichtig scheinen. Das Durchschnittsmaß der Studienblätter, von denen der Sammler gewöhnlich zwei auf eine Seite seines Klebebandes gesetzt hatte, ist bald festgestellt.

Dagegen besteht die Hauptleistung des Kunsthistorikers zunächst in der Erkennung und Feststellung der Zugehörigkeit zu bekannten Werken des Meisters. Daraus ergibt sich die chronologische Einordnung in die Lebenszeit ihres Urhebers. Je mehr solcher beglaubigten Stücke in den natürlichen Zusammenhang ihrer Entstehung zurückversetzt werden, desto größer ist das Kapital für die Kritik aller weiteren, hier und da verstreuten Blätter. Und dafür bietet die Sammlung der Uffizien eine ganz erstaunlich vollständige Ausbeute, indem fast zu allen Hauptwerken hier Vorbereitungen vorhanden sind: von der Madonna di S. Simone bis zum Abendmahl in Urbino und zur Himmelfahrt Marias oder zum Crucifixus der Comp^a^. della Morte.

Außerdem bleibt aber eine Reihe von solchen Entwürfen und Studien übrig, die uns mit bisher unbeachtet gebliebenen oder inzwischen untergegangenen Werken bekannt machen, von denen der Gewährsmann Belloris seiner Zeit Bericht gegeben hatte, oder deren authentische Herkunft von derselben Hand aus den nämlichen Jahren der Meisterschaft überzeugend einleuchtet.

Endlich sondern sich von diesem zusammengehörigen Lebens-



werk noch etliche Blätter, die uns in eine frühere Zeit zurückführen. Wir fragen nach der Vorgeschichte, der Entwicklungszeit oder der ersten Meisterschaft in dekorativen Wandmalereien zu Rom, womöglich nach der Gemeinschaft mit Lehrern wie Batt. Franco, oder gleichstrebenden Genossen wie den Zuccari. Hier werden die gezeichneten Skizzen und Studien sofort zu Urkunden außerordentlichen Wertes, wenn sich ihre Echtheit beglaubigen läßt, und ergänzen durch ihre Aussage die überlieferten Angaben der Biographen, oder berichtigen diese vielleicht einmal.

Wir stellen also an diesen Grundstock überkommener Blätter vor allen Dingen drei verschiedene Fragen: 1. was gewinnen wir aus ihnen für einen Einblick in die Arbeitsweise und die Schaffensart des Malers zur Zeit seiner anerkannten Reife? — 2. was gewähren sie uns an Zuwachs bisher unbekannter Leistungen, die zur Reihe der anerkannten Meisterwerke gehören? — und 3. was erbringt ihre Prüfung für Aufschlüsse über die Periode des Aufstrebens in Rom, oder gar die Lehrzeit in Urbino? Der Vollzug der ersten Bestimmung aller Zugehörigkeit zu bekannten Werken, dessen Ergebnisse wir unter **A** zusammenstellen, ergibt ohne weiteres die Gruppe der Verwandten, die wir unter **B** im möglichsten Anschluß an den chronologischen Gang einordnen. Dann entfällt ein Rest, der die weitere Forschung herausfordert und in unbestimmte Anfänge zurückweisen mag. Er kann erst auf Grund der beiden vorigen gesichtet und durchdrungen werden. Wir bringen ihn also zuletzt unter **C** und wundern uns nicht, wenn noch ungelöste Rätsel übrig bleiben. Gerade für sie können auswärtige Sammlungen, irgendwohin verschlagene Blätter, noch unerwartete Fingerzeige liefern.

Indessen Eins wird sich jeder, der einmal ähnliche Arbeit geleistet hat, von vornherein gestehen: die Einordnung der Blätter, die kurze Charakteristik mit Worten, die Angabe ihrer Beziehungen unter einander oder zu weitern hinaus, — alles vermag erst dann seinen vollen Wert zu erlangen, wenn eine umfassende Publikation des ganzen Lebenswerkes hinzukommt, die verborgenen Schätze zu heben und allgemein zugänglich zu machen. Heute läßt sich mit den vorhandenen Photographien der Gemälde, unter denen noch manche niemals aufgenommen worden, nur bis zu einem bestimmten Punkt der Vergleichung gelangen. Im weitern muß

das Gedächtnis des Forschers eintreten, und nur wer mit dem Schaffen des Meisters wohlvertraut ist, wird einigermaßen dabei Erfolg haben. Das verläßliche Kapital eigener Anschauung bringen aber für Federigo Barocci heute noch wenige mit. Wenn jedoch das Interesse einmal allgemeiner erwacht, werden sich Ergänzungen schon von allen Seiten einstellen. Zunächst kommt es darauf an, die Bedeutung des Malers in der Entwicklungsgeschichte aus Hoch- oder Spätrenaissance in den Barockstil hinein fest im Auge zu behalten. Darüber lassen wir den Kleinkram, jeden Arm, jeden Fuß, jeden Gewandzipfel identifizieren zu wollen, ruhig bei Seite. Zuerst muß Ordnung geschafft werden im großen, damit womöglich der Organismus im ganzen Lebenswerk hervortrete. Die Nachlese bleibe denen, die diesen Kern zu erfassen nicht vermocht hätten.

A

Die Hauptwerke

(nach der Anordnung der Monographie)

Die Zeichnungen zu den Hauptwerken seit der Madonna di S. Simone und di S. Lucia sind der überwiegenden Mehrzahl nach einander sehr ähnlich und gewähren den Eindruck einer gleichmäßig ausgebildeten Meisterschaft, deren Sicherheit bis gegen das Lebensende fast ungeschwächt vorhält. Sie sind fast alle in breitem Vortrag mit Kohle auf blaugrauem Papier gezeichnet und weiß gehöht. Nicht selten ist Rötel verwendet, zuweilen allein, häufig in Verbindung mit den andern Mitteln, und daraus ergibt sich, durch den mehrfarbigen Eindruck schon, der Übergang in volle Pastellausführung, der sich die Höhung und Deckung mit Weiß ohnehin schon nähert. Nur für flüchtige Skizzen, Kompositionsgedanken, kommt hier und da einmal die Federzeichnung vor. Diese letztere, in ausführlicherer Vollendung mit hellbrauner Tinte, hellerer oder dunklerer Lavierung, feiner gestrichelter Höhung mit Weiß, ist dann das allgemeine Kennzeichen der früheren Periode. Wo sie auftritt, sind wir der römischen Tätigkeit für Pius IV. und Kardinal Giulio della Rovere noch nahe. Da scheiden sich die Wege der Rafaelschule und des Manierismus von dem Anschluß an Correggios Breite, die hier in Urbino, vollends seit der Madonna del Popolo vorwaltet.



In der Aufführung der Einzelblätter folgen wir den Inventarnummern und ihrer Reihenfolge, der Übersichtlichkeit und Auffindbarkeit zuliebe. Nur wenn eine Skizze der bekannten Komposition sichtlich nur als Vorstufe gedient hat, greifen auch wir sie heraus und stellen sie so an den Anfang. Ans Ende dagegen verweisen wir kritisch bedenkliche Stücke, Kopien oder fälschlich zugeschriebene Arbeiten andrer Hand. Eine neue Zusammenstellung, etwa in genetischer Folge, bleibt bei dem Zustand der Klebetafeln vorerst ausgeschlossen und könnte erst in einer großen Publikation der Schätze selbst durchmotiviert werden.

I
Madonna di S. Simone
Urbino, Pinacoteca

Nr. 11405. Madonna mit Kind und einem Heiligen links. Kohlezeichnung auf blaugrauem Papier, rechts braun getuscht und links weiß gehöht. B. 26,5 × H. 27,5 cm.

Der links sitzende Apostel ist in Umkehrung rechts auf der Madonna di S. Simone für diesen Schutzpatron der Stifter benutzt worden. Die vorliegende Komposition scheint jedoch eine Vorbereitung zur Madonna mit S. Giov. Evang. Das Kind reicht dem Heiligen ein Schriftband zum Lesen. (In Principio erat verbum?) Die Gruppe der Mad. mit dem Kinde ist in etwas früherer Manier durchgeführt und gehört auch technisch näher zu den römischen Arbeiten. Diese Zeichnung bestätigt also vollkommen das nahe Verhältnis zwischen der Madonna di S. Simone und der Madonna di S. Giov. Ev., wie wir es aus andern Gründen annehmen zu müssen geglaubt hatten. (Vgl. Monographie S. 23 Anm. 1.) Die Übereinstimmung mit dem Altarbilde in Urbino liegt auch in dem hier rechts (dort links) herabschwebenden Engel, der Maria krönt, hier einen Schleier hält.

In der Gall. Doria zu Rom befindet sich eine farbige Ölskizze auf Papier (auf Leinwand gezogen) zu dem Kopf eines Jünglings Nr. 311. B. 25 × H. 38,5 cm. Es ist eine Studie zum Apostel Thaddeus in der Mad. die S. Simone, wenn mich die Erinnerung nicht täuscht.

II
Madonna di S. Giov. Evang.
Original verschollen. (Urbino, Pinakothek Nr. 45.) Stich von M. G. 1584, von Raf. Guidi, Romae 1585.

Nr. 11373. Der knieende Evangelist Johannes mit dem Adler neben sich. Kohlenzeichnung auf blaugrauem Papier, weiß gehöht. B. 26,5 × H. 37,3 cm.

Eine Zeichnung in der Albertina zu Wien gibt die ganze Komposition wieder, aber in einer so regelmäßigen vergröberten Zeichenweise, daß die Anfertigung für den Holzschnitt sofort einleuchtet. Die Fußsohle zeigt eine gewisse Rohheit; die gefalteten Hände mit zugespitzten Fingern



haben eine fremde Manier, so daß das quadrierte Blatt wohl nicht als Originalzeichnung Baroccis gelten darf. Der Chiaroscuro-Holzschnitt darnach ist in den Uffizien zu Florenz im Korridor nach Pal. Pitti, Cornice 35, Nr. 110 ausgestellt.

Dagegen hat um so höhern Wert die Skizze zur Madonnengruppe:

Nr. 11545. Madonna mit Kind, in Rotstift auf hellblauem Papier, — vor einem Vorhang nach rechts gewendet. Die Haltung ihres rechten Armes, dessen Hand das Füßchen des Kindes faßt, ist ganz wie in der Mad. di S. Giov. Ev. Die Veränderung des Armes beim Kinde zeigt den Übergang aus der frühern Anordnung in die endgültige.

Nach diesen beiden Beweisstücken für die Originalität der Komposition, muß auch das kleine Bild in der Pinakothek von Urbino, das dort unter Alessandro Vitali geht, als Erfindung dem Federigo Barocci zurückgegeben werden. Seine jetzige Zuweisung an Vitali stützt sich nicht einmal, wie ich annahm, auf die Übereinstimmung des Gegenstandes mit dem Altarwerk in Fermo. Das Bild von Alessandro Vitali in der Kathedrale von Fermo (1601 gemalt) stellt die Vision des Johannes Evangelista dar: oben in Glorie sitzt der Ewige mit dem geöffneten Buch auf dem Knie, unten steht der Evangelist mit seinem Adler zur Rechten, aufwärtsschauend, wie im Begriff zu schreiben. Aber wenn nicht allein Lanzi, sondern auch ein Jahrhundert später Cavalcaselle und Morelli bei der Inventarisation das Gemälde für ein Werk des Barocci erklärt haben, so verdient die Frage, wie weit der Meister dem Schüler geholfen habe, jedenfalls ernste Erwägung.

III

Madonna di S. Lucia

Paris, Louvre

11305. Der Engel links oben in Rötel, nur der Kopf in Kohle angedeutet. B. 16 × H. 18 cm.

11307. Profil in Rotstift (neben einer Studie nach antikem Marmorkopf). B. 24,5 × H. 24,2 cm.

11308. Profil nach rechts gewandt, dem Lucias ähnlich, in Kohle, weiß gehöht; als Gegenstück nach dem lebenden Modell. Daneben links ein abwärts blickender Männerkopf in Turban oder Kopftuch. B. 40,5 × H. 25 cm.

11311. Federzeichnung, etwas braun getuscht, für die hl. Lucia. Daneben rechts Gewandstudie in Kohle. B. 21 × H. 23 cm. Auf der Rückseite (zugeklebt) Federskizze zur ganzen Komposition, und zwar in nackten Figuren. Statt des Antonius Abbas ein knieender Geistlicher als Stifter (Kardinal Giulio della Rovere?), vgl. 11486 verso.

11533. Untere Hälfte des Engels links oben, quadriert, Rötel und Kohle.

11537. Federzeichnung. Abweichender Entwurf, wo die Madonna noch unten auf einem Thron sitzt und Lucia dicht am Stufenaufbau rechts kniet. Die Bewegung zur Palme hinauf ist schon ganz dieselbe wie im Gemälde. Dagegen links nur eine Andeutung des zweiten Heiligen in Kohle.

11540. Madonna mit Kind allein, scheint sich ebenfalls auf diese Komposition zu beziehen: der Knabe hält etwas wie jenen Palmenstengel nach rechts hinunterreichend.



Nr. 817. Karton zu dem Gemälde, ausgestellt in Vetrine 450 des Korridors. Federzeichnung mit Bister getuscht und weiß gehöht, quadriert. Das obere Stück angesetzt. Die Lucia verrät besonders die Verwandtschaft mit den derberen Frauentypen des Giulio Romano (Farnesina, Rom); die männlichen Hände zeugen noch vom Modellstudium nach den Garzoni. Der Engel hinter Lucia ist rundköpfig und vollwangig im Geschmack dieser Rafaelschüler. Beim Antonius Abbas noch nichts von dem Stillebenbeiwerk, das in der farbigen Ausführung hinzukam. Phot. Braun 462. Brogi 1828.

Möglicherweise gehört hierher, als Vorstufe für S. Ant. Abbas:

11409. Braungetöntes Blatt mit einem anbetenden Bischof oder Abt, mit der Mitra auf dem Haupt, nach links gewendet. Feierliche Ruhe, Großartigkeit der Haltung stellen ihn ebenbürtig dem Heiligen im Louvrebilde zur Seite; sonst wäre nur Nikolaus von Bari im Perdono di S. Francesco verwandt.

IV

Kreuzabnahme

1569.[1]) Perugia, Dom

11312. Grünblaugraues Papier, Kohle, weiß gehöht.

Ein nackter liegender Jüngling, von einem andern am Kopf gestützt. Zuerst denkt man an eine Darstellung des barmherzigen Samariters oder des Petrus Martyr. Hinten erscheint eine vom Rücken gesehene knieende Frau, gegen die Tiefe gewendet, fast wie ein Davoneilender. Aber links sitzt ein Jüngling mit emporgezogenem Bein, einen runden Reifen in der Hand haltend, in der Bewegung der Arme fast wie beim Spielen eines Instruments.

Nur andeutend in Umrißlinien ist zu der liegenden Gestalt eine vorgebeugte Figur hinzukomponiert; die Haltung dieser ist unverkennbar die der Frau über der ohnmächtig hingesunkenen Maria in der Kreuzabnahme zu Perugia, und die darüber nach innen zu gerichtete Frau ist die Studie zu dem zugehörigen Körper der Stützenden am Kopfende. (Der Karton zum Kopf dieser Frau befindet sich in Wien, dort dem Domenichino zugeschrieben. Vgl. Filippo di Pietro in Rivista d'Arte 1909.)

Die Figur des Sitzenden kann sich wegen des Kreisrundes in seiner Hand wohl nur auf den Träger der Dornenkrone beziehen, der so auf der Leiter sitzen sollte.

11321. Kohlezeichnung auf blaugrauem Papier, weiß gehöht. Zwei Studien zu einer Figur am Kreuzarm rechts oben, der auf der Leiter rechts zuoberst stehende, wie er über das Querholz greift. Abweichende Kopfhaltung.

11341. Die stützende Frau zu Häupten der Maria, ausführlich durchgearbeitet.

11383. Aufblickender nackter Mann mit Buch im rechten Arm, die Linke abwärts streckend; daneben das Bein des auf der Stiege stehenden Jünglings. Die Aktstudie gilt also dem hl. Bernhardin im Bilde von Perugia. Und links unten sieht man in ähnlicher Haltung, aber knieend, auch dieselbe Figur in Mönchskutte.

1) Vgl. Dr. W. BOMBE in Augusta Perusia VI—IX (mir bis jetzt nicht zugänglich gewesen).

Nr. 11360. Auf der Rückseite sind Federskizzen zur Kreuzabnahme in kleinen Figuren erkennbar (gegenwärtig zugeklebt).

448 (822). Der ausgestellte Karton in braungetuschter Zeichnung mit Weiß gehöht. B. 32 × H. 57,5 cm (Phot. Braun 463) kann wohl nur als eine Reproduktion des fertigen Bildes zum Zweck eines Holzschnittes in drei Farben angesehen werden; er trägt ganz den Charakter der Chiaroscuroarbeiten an sich, entbehrt aber der Feinheiten des Originals in den Köpfen und der Helldunkelwirkungen des Gemäldes, die hier ebensowenig verstanden sind wie im Kupferstich des Villamena.

V
Geburt Christi

(c. 1570) Madrid, Prado

11372. Die junge Mutter, im Begriff den Schleier vom Kinde abzuheben (Madonna del Velo); vgl. 11380.

11384. Gewandstudie zum Joseph.

11432. Karton zur Natività, zu der die Studien 11372 und 11380 gehören, abweichend vom ausgeführten Gemälde in Madrid. Vorn links ist einer der Hirten hereingedrungen.

11485. Federskizze, braun laviert. Entwurf gerade von der entgegengesetzten Seite: Madonna ist in der Mitte nach links gewendet, wo hinten in der Krippe das Kind liegt; Joseph steht rechts vorn an der Tür des Stalles. Links vorn der Sattel des Esels am Boden.

11486 verso. (Auf der Rückseite einer Breitkomposition zu einer Madonna mit S. Franz und einem andern Heiligen mit Tier hinter sich.) Zwei kleine Skizzen zum Presepe, einmal ganz innerhalb des Stalles verborgen, mit Ochs und Esel vorn rechts, im Geschmack der Bassani.

11550. Madonna für die Natività, wie in Madrid.

VI
Ruhe in Ägypten

Madonna della Scodella

1416. (Ausgestellt im Korridor der Uffiziengalerie.) Federzeichnung auf bläulichem Papier braun getuscht und weiß gehöht. (Phot. Brogi 1601.)

Der wesentliche Unterschied von der bekannten Ruhe der heiligen Familie auf der Heimkehr von Ägypten (für Conte Brancaleone im Schloß Piobbico, — Vatikan, Pinakothek) besteht darin, daß der Knabe hier noch dicht vorn an der Mutter sitzt und nicht seitwärts daneben. So sind beide Körper strenger plastisch zu pyramidaler Gruppe zusammengefaßt. Maria schöpft, mit der Schale in der abwärts gestreckten Rechten, Wasser aus dem Quell, wie im Bilde, schaut aber nach dieser Beschäftigung hin, d. h. vom Beschauer links herab; ihr rechtes Bein ist straff vorgestreckt und der aufwärtsstehende Fuß legt so den Eckpunkt der Dreieckbasis fest. Der robuste Knabe (im Geschmack des Giulio Romano) sitzt fast nackt nach rechts gewendet und hält in der erhobenen Rechten einen Zweig mit Früchten (Äpfel?), den er eben empfängt. Die erwünschte Gabe kommt von Joseph, dessen hinzutretende Gestalt rechts nur eben angedeutet ist. — Noch ganz römisch.



VII

Madonna del Gatto

(c. 1575, für Conte Brancaleone, Castel Piobbico. London N. G. — Chantilly, Musée Condé.)

Nr. 11477. Kleiner Entwurf in Kohle: Johannes sitzt auf einem Schemel links zur Seite der Madonna; aber das Jesuskind auf dem Schoß der Mutter ist schon ganz in der Weise der bekannten Komposition gegeben.

11555. Entwurf zur Mad. del Gatto mit einer andern anscheinend am Boden gelagerten Figur im Vordergrunde rechts (Katharina? — dann wäre an die Verlobung der Hl. im Casino Pius' IV. zu denken), während Joseph hinten in der Fensternische eingenickt ist. Der kleine Johannes ist bereits an die Madonna herangerückt und von ihrem Arm umschlossen. B. 17 × H. 21 cm.

11519. Kopf des hl. Johannes in schwarzer und roter Kreide.

VIII

Madonna del Popolo

voll. 1579 Misericordia d'Arezzo (Florenz, Uffizien)

11293. Knieende Figur, Akt nach einem Jüngling, in der Mitte des Blattes. Links Übertragung ins Weibliche, mit Andeutung eines Kindes im rechten Arm unten; — für die Mutter links vorn im Bilde. Rechts Kopfstudien nach einem Mädchen, das Modell gestanden.

11333. Christuskopf für die Misericordia, mit weichem Vollbart, farbig.

11334. Das Antlitz Christi, noch bartlos, fast weiblich.

11348. Der Bettler in der Mitte, liegende nackte Figur, in Verkürzung.

11359. Der blinde Orgeldreher: Aktstudie. Daneben seine Hand nochmals, wie sie die Viola dreht. Der Kopf groß in Pastell auf blaugrauem Papier.

11492. Aktstudie zum Engel links vor Chr. in Rötel. Auf der Rückseite die aufgestützte Hand groß in Kohle. Vgl. auch die Rötelskizze 11612 verso.

11553. Rückwärts gelehnt betendes Kind, ähnlich denen der Mutter im Vordergrunde links. Quadriert; aber erst von der Gegenseite ergäbe sich die Figur des Knaben.

11612. Gewandstudie zur Madonna oder vielmehr zum Engel neben Christus. Kohle auf weißem Papier; vgl. Rückseite oben.

812. Ausgestellt im Korridor der Galerie: Große Kohlezeichnung wie ein Kartonstück: die aufweisende Hand der jungen Mutter zweimal, die gefalteten Hände ihres Knaben in Rötel. Links noch ein Kopf angelegt und Gewandzipfel in Kohle; rechts eine knieende Figur in Rötel. (Phot. Brogi 1827.)

1399. Früher ausgestellt auf Karton 334: Studien in Kohle und in Rötel für die Bettlergruppe.

1401 F. Doppelte Studie zur knieenden Mutter: links einmal nackt, einmal bekleidet in Rötel; daneben Draperiestudien in Rötel und Kohle.

1402. Ganze Figur des Orgeldrehers, Kohle auf blaugrauem Papier weiß gehöht; vgl. 11359.

Sammlung Santarelli:

T. 14 Nr. 30 (9337). Studie zu dem betenden Knäblein vorn, Kohle.



IX

Martyrium des hl. Vitalis

voll. 1583 für Ravenna (jetzt Mailand, Brera)

Nr. 11 285. Aktfigur in Rötel für den Henkersknecht, der den Stein nachschleudert.

11 329. Studie, nackt und gewandet, für den Sultan oben rechts auf dem Hochsitz. Kohle auf blaugrauem Papier, weiß gehöht.

[11 318. Scheint auch hierher zu gehören: Studien für einen aufblickenden Kopf, einmal mit Hals, das andre Mal in Büste; dazu eine Hand, die ein Gewandstück hält. Etwa wie der überguckende Henker, der den Stoß vollzogen hat, an der Grube.]

11 653. Beinstudien zu dem Henker, der Vitalis in die Grube gestoßen hat? (vgl. Aeneas im Brand v. Troja).

11 505. Aktfigur mit gespreizten Armen, wird in einer Aufschrift auf dem Untersatzblatt fälschlich auf das Martyrium des Vitalis bezogen.

Möglicherweise gehört dagegen als früherer Entwurf hierher:

11 539. Federzeichnung schnell skizziert. Der Heilige mit gebeugtem Knie rechts, mit dem zuwartenden Henker, der ihn auf den Wink des Richters hinabstoßen soll. (B. 14,5 × H. 18 cm.) Dann aber wären auch die Zeichnungen zu einem knieenden Feldherrn 11 501 (B. 9,5 × H. 14 cm) und 11 535 (B. 9,5 × H. 14 cm) als Vorbereitungen hierher zu rechnen.

X

Grabtragung

1582.[1]) Senigallia, St^a. Croce

11 326. Unterer Abschnitt aus der Grabtragung von der Gegenseite. Links der Unterkörper der Magdalena, rechts die Beine des Johannes, und in der Ecke vorn das Stilleben auf der Grabplatte mit Dornenkrone, Nägeln und Hammer, sogar um eine reichgearbeitete Vase vermehrt.

Federzeichnung, in Bister getuscht, weiß gehöht, auf graublauem Papier. B. 37 cm.

11 401. Rückseite: Studien zum Christus von der Gegenseite. Kohle, blaugraues Papier, weiß gehöht.

11 411. Johannes als Träger am Fußende des Leichnams, in etwas abweichender Haltung, besonders in der Schreitstellung nicht übereinstimmend, aber doch wohl Vorstudie für dies Bild. Später teilweise für das Bild in Bologna verwertet.

11 536. Der Träger am Kopfende, in gleichzeitiger Bearbeitung als Aktfigur. Kohle auf weißem Papier.

11 605. Gewandstudie zu einer Magdalena (?), die sich auf dem Boden knieend nach rechts bewegt, doch unter den bekannten Gemälden nicht vorzukommen scheint. Sonst zu Johannes in der Einsetzung des Abendmahls, Rom, SM. sopra Minerva, von der Gegenseite.

Ausgestellt im Korridor der Uffiziengalerie:

1417. Die Partie zu Füßen des Leichnams, bis an den Kopf desselben. Federzeichnung, stellenweise laviert, stark anatomisch hervorgehobene Musku-

1) Anselmi, A. Rassegna bibliografica dell' arte ital. VIII. 140. Zwischen Ende Mai und Anfang Juni 1582 in Gegenwart des Meisters aufgestellt.



latur der Aktfiguren; im Sinne Michelangelos, aber deutlich im Anschluß an Rafaels Vorstudien zum Gemälde für Perugia. (Phot. Braun 461.)

Nr. 11468. Gesamtkomposition des Gemäldes in Senigallia mit der alten Bezeichnung „de Baroche" unten, seitlich rechts beschnitten, ist Kopie. Der Originalkarton des Ganzen befindet sich im Louvre zu Paris. (Phot. Alinari Nr. 6, Braun 215.)

XI
Perdono di S. Francesco

(c. 1577 voll. [1]) Urbino, S. Francesco [2])

11504. Flüchtige Skizze zu einer fast gleichen Version des Themas, die andrerseits der Madonna del Popolo nahe steht und so die enge Beziehung zwischen beiden Werken bezeugt. Fein ausgeführte, nur andeutende Kohlenzeichnung. Links unten schwebt die fürbittende Madonna empor; rechts oben kommt Christus von zwei Begleitern umgeben hervor, von Cherubim getragen, über einer knieenden Gestalt (Franz), die den ganzen Aufbau dieser Glorie auf sich zu nehmen scheint, — vor der Kapelle.

11396. Stehende, wie emporfahrende Gestalt, in der Haltung genau mit dem ausgeführten Christus übereinstimmend; aber noch keine Cherubköpfe unter den Füßen.

11406. Aktfigur zum knieenden Franciscus. B. 20 × H. 29,5 cm.

11441. Aktstudie zum Franz, in Kohle auf blaugrauem Papier, weiß gehöht. Hände und Beine nochmals für sich daneben. B. 28 × H. 42,5.

11613. Gewandstudie zur unteren Hälfte des Franz. Kohle, blaugraues Papier, weiß gehöht.

Coll. Santarelli:

T. 15. Nr. 32 (9339). Graues Papier, braun laviert und weiß gehöht; quadriert. Studie zum Franz im ausgeführten Gemälde, in abweichender Redaktion des Kopfes und des Schauplatzes. Oben ein Stück weggeschnitten und vom Meister angeklebt zur Verbesserung des Kopfes vom Ohre aufwärts.

Die bekleidete Figur des Mönches mit der Architekturperspektive herum: der Pilaster hinter ihm geht jedoch höher hinauf und endet nicht als Eckpfosten der Balustrade mit der Kugel; doch sind die Baluster selbst da, sogar in mehreren Reihen übereinander.

Die genaue perspektivische Konstruktion des Bodens mit ihren Hilfslinien, der anstoßenden Architekurteile der Vorhalle und die abweichende Form des Kapelleneingangs stellen die Eigenhändigkeit außer Zweifel. Das Gitterwerk füllt die Türflügel von unten bis oben; der linke Türflügel ist etwas geöffnet, gewährt aber noch nicht den Einblick ins Innere mit dem Altar, wie im Bilde. Der Kopf des Heiligen zeigt einen andern bärtigen und kraftvolleren Typus, und die Haltung ist völlig verschieden von der endgültigen Fassung.

1) Das von Scatassa gefundene Dokument, daß Barocci „im Dienst der Frati di S. Francesco" ein Atelier von der Comp^{a}. di S. Ant. Abbate innehat von 7. Mai 1575 bis 1. Mai 1576, kann sich nur auf das Altarbild für die Franziskaner beziehen. Es ist ohne diese Bemerkung mitgeteilt in Rassegna bibliografica dell' arte ital. IV (1901) 129.

2) Eine kleine Replik des Bildes in der Pinakothek zu Urbino zeigt rechts oben statt des hl. Nikolaus von Bari die hl. Clara in betender Haltung vor Christus, stammt also wohl aus der Klosterkirche dieser Heiligen.



XII

Madonna del Rosario

1588—91[1]) Senigallia, S. Rocco

Nr. 11327. Zwei Aktstudien zum hl. Dominicus. Kohle auf blaugrauem Papier, weiß gehöht. Daneben links ein Sitzender, der etwas zu lesen scheint, indem er die Rechte erhebt, die Linke senkt, zwischen denen er etwas halten mag, das er anschaut. Es könnte somit eine erste Version des gegebenen Themas sein, d. h. Dominicus mit dem Rosenkranz, den er soeben empfangen hat. Zu dem Knieenden sind besonders noch die beiden Füße des Dominicus in den Schuhen, von der Sohle gesehen, gezeichnet.

11513. Wieder eine Redaktion des hl. Dominicus mit Skapulier, das er hinhält, sonst nackt.

11588. Gewandstudie zu derselben Figur, noch etwas abweichend von der Ausführung, aber sehr wirksam auf dem blaugrauen Papier, weiß gehöht.

Ornam. 1570. Ein Cherubkopf mit symmetrisch ausgebreiteten Flügeln, der mit dem unter Madonnas Fuß verglichen werden könnte, ist keine eigenhändige Arbeit Baroccis, dem er zugeteilt ist.

Einen früheren Entwurf zu dem Empfang des Rosenkranzes im Skapulier und zwar in Gegenwart mehrerer Heiligen links gibt wahrscheinlich die Federskizze 11470. (B. 15,3 ⨯ H. 25 cm.)

XIII

La Concezione

Urbino, Pinakothek

Nr. 11410. Sehr fein und zart gezeichnetes Blatt, Feder, mit Sepia getuscht. Madonna allein auf Wolken stehend, die Hände abwärts breitend.

11446. Madonna del Manto, erscheint als Abwandlung der vorigen. Sorgfältige Federzeichnung, braun getuscht auf bläulichem Papier und weiß gehöht; oben schwebender Engel, der Maria krönt. Unter dem Mantel die knieenden Mitglieder der Bruderschaft. (B. 19 ⨯ H. 27 cm.)

11543. Stehende Jungfrau, in breit hingeworfener Federzeichnung, leicht laviert auf weißem Papier, könnte als ein Entwurf für solche Darstellung der Immaculata angesehen werden.

11552. Eine weitere Abwandlung vgl. unter B.

11601. Vielleicht Gewandstudie zur unteren Hälfte der Immaculata, wenn auch einer andern Redaktion.

Hier können am besten eingeordnet werden die Vorbereitungen zu andächtig knieenden Figuren aus der Zeit des Künstlers, wie sie im Bilde von Urbino tatsächlich vorkommen:

11361. Anbetende Brüder der Compagnia di Sta. Croce? (Sie halten fast alle Kruzifixe in der Hand, während Einer vorbetet; zwei Knieende sind ganz, zwei als Halbfiguren gegeben. Rötel auf blaugrauem Papier. In derselben Technik noch andere Blätter verwandter Art.

---

1) Anselmi, A., in Rassegna bibl. dell' arte ital. VIII (1905) p. 141 ff. Der knieende Heilige ist darnach nicht Hyacinth, sondern S. Dominicus selber. (Vgl. auch Il Rosario, Memorie Domenicane Nov. 1905.) Die Erklärung, weshalb der Gewährsmann des Bellori den Knieenden für Hyacinth genommen hat, gibt das Schulbild mit Schriftband, das diesen Namen enthält, in Urbino Pal. Albani. Vgl. die Anmkg. zu XXVII.



XIV

Verkündigung

(c. 1580—83) für Loreto, jetzt Vatikan, Rom. Kl. Vorbereitung Florenz, Uffizien

Nr. 11293. Vorbereitende Studie: knieende Figur, Akt nach einem Jüngling, in der Mitte des Blattes. Links ins Weibliche übertragen; rechts Kopfstudie nach einem Mädchen. Unten in der Ecke rechts das Antlitz der Annunziata wie im Bilde.

11294. Entwurf zu einem Verkündigungsengel, nach links gekehrt, aber abweichend von der Ausführung; rechts eine sitzende Aktfigur.

11343. Nackte knieende Frau; daneben eine sitzende, ebenfalls nackt. Unten Gewandstudie für eine rechtshin knieende Gestalt, zur Verkündigung für Loreto gehörig.

11344. Studien zum Verkündigungsengel, noch abweichend von dem Bilde.

11382. Gabriel, vgl. das Mezzotinto von Val. Green (1778 nach Bild bei Rob[t]. Udney, England).

11391. Vollständiger Entwurf zu der Fassung des Bildes mit großem Fenster in der Mitte, pastellartig durchgeführt. Die Figur des Engels vollständig in Ruhehaltung.

11392. Die Madonna dazu, groß wiederholt.

11427. Ein erster Einfall für die Annunziata? Ein noch unentwickeltes Mädchen sitzt ganz nackt, im Lesen aufgeschreckt, wie ein überraschtes Modell, dessen Haltung so wiedergegeben ward.

11472 und 11473. Entwürfe zur Verkündigung für Loreto, Madonna allein.

11590. Schulterdraperie und Flügel des Engels Gabriel in endgültiger Redaktion. Kohle auf weißem Papier.

11616. Gewandstudie zur Annunziata.

11664. Ärmel des Verkündigungsengels.

XV

Berufung des Andreas

1583 für Pesaro, jetzt Brüssel, Musée Royal

11489. Kleiner Entwurf in feinster Federskizzierung, B. 7,6 × H. 7,4 cm. Gerade umgekehrte Anordnung. Links steigt Andreas soeben aus dem Kahn, in dem sich Petrus und die Gesellen befinden, ans Ufer, wo Christus am Rande des Wassers zu ihm spricht, von einigen Neugierigen vorn begleitet.

11331. Zweiter Entwurf in Kohle, weiß gehöht, B. 39 × H. 28 cm. Nur die drei Hauptpersonen in schräger Linie aufgereiht und perspektivischer Verjüngung nach hinten. Links vorn Christus auf die Brüder zutretend; Andreas kniet in der Mitte ihm zugewendet nieder; seinem Beispiel folgt Petrus nach, der ganz rechts neutral bleibt. Im Geschmack der Rafaelischen Teppichkartons, vereinfacht.

11316. Aktstudie für den Andreas nach einem bartlosen Jüngling, in der endgültigen Haltung, quadriert. B. 27,4 × H. 3,45 cm.

11325. Federzeichnung mit Bister getuscht (weißgehöhtes Bein) zum Christus in der Berufung. B. 22,3 × H. 28,5 cm. Besonders der Typus des Kopfes wichtig.



Nr. 11362 und 11363. Studien zum Christus, von der Seite gesehen, wie im Bilde.
11418. Christusfigur für die Berufung. B. 26 × H. 40,5 cm.
11444. Rötelzeichnung des Andreas, ist Kopie fremder Hand nach dem fertigen Bilde, kein Original von Barocci, dessen Name dazu gesetzt worden.

XVI

a) Der Auferstandene vor Magdalena

1590 München, Pinakothek. Vorbereitung Florenz, Uffizien

11289. Gewandstudie zum Christus in der Haltung des Bildes.
11425. Kleiner Karton zum Bilde in den Uffizien zu Florenz und München. B. 37 × H. 51 cm.
11584. Christusfigur, schnell mit Kohle auf hellblauem Papier gezeichnet und weiß gehöht. Wesentlich Gewandstudie.

b) Noli me tangere

Für Lucca. Stich von Luca Ciamberlano 1606 und von Raphael Morghen

11277. Christus zurückweichend vor der Magdalena. Kohle, weiß gehöht.
11657. Das ausschreitende Bein des zurückweichenden Christus, Kohle auf weißgelbem Papier, weiß gehöht. Daneben die warnend erhobene Hand. Vgl. 11605, etwa zur Magdalena?

XVII

Beata Michelina

für Pesaro, jetzt Vatikan, Pinakothek

11558. Als Vorbereitung erscheint die „Verkündigung ohne Engel", vgl. B. (B. 16,5 × H. 27 cm.)
11659. Studie zur Halbfigur der Pilgerin. Kohle auf blaugrauem Papier.
Großer Karton zum Ganzen, und der Kopf nochmals besonders im Pal. Albani zu Urbino, von besonderer Schönheit.

XVIII

Stigmatisation des hl. Franz

Urbino, Pinakothek. — Florenz, Uffizien. — Radierung B. 3

11328. Aktstudie für den hl. Franz. B. 17,5 × H. 27,3 cm.
11394. Gewandstudie zu derselben Figur, vollwertig und breit, wie sie im Bilde der Uffizien nicht erscheint. Daneben 11393 ein hl. Franz in Devotion leise nach rechts gewandt, mit gekreuzten Armen über der Brust, wie verzückt (vor dem Kruzifix?) knieend. Braungetuschtes Blatt.
11396. Federzeichnung z. T. laviert, zu einem aufblickenden Mönch, der etwa als Bruder Rufinus für die Stigmatisation gemeint war, sitzend vom Rücken gesehen, ganz nackt und muskulös gebildet.
11479. Entwürfe zum Fra Rufino, ganz nackt und in der Kutte, abweichend in der Haltung vom ausgeführten Gemälde. B. 17 × H. 22,5 cm.
11494. Federzeichnung, braun laviert, Entwurf zum Fra Rufino, in der Art der früheren Zeichnungen zu Christus für die Berufung des Andreas (11325) und zur Schlüsselübergabe (11303) B. 13,5 × H. 20 cm.
11500. Erster abweichender Entwurf zur Londoner Zeichnung (resp. Radierung B. 3). Franz ganz links vorn, der Gefährte rechts hinten, aber heran-



kommend, mit dem Gesicht ins Bild hereingewendet. In der Mitte Baumpartie am Felsen, links oben ein Klostergebäude. Federskizze, braungetuscht. B. 13 × H. 21 cm.

XIX
Visitation

Rom, S. Maria in Vallicella

Nr. 11400. Zacharias in der Tür des Hauses, guckt erstaunt heraus, indem er sich mit beiden Händen am Türrahmen hält und sich vorneigt. Für die Kopfbedeckung noch mehrere Skizzen daneben.

11420. Die Maria, große Figur auf blaugrauem Papier in Kohle gezeichnet und weiß gehöht.

11622. Aktstudien zum hl. Joseph, wie er den Sack niederlegt, dreimal nebeneinander; unten noch dreimal der Arm und neben dem einen: Auge und Stirn des Esels.

Ausgestellt im Gabinetto dei Bozzetti, Schizzi e Cartoni:

560 (1785). Stück des großen Kartons zum Bilde, mit den Köpfen der Elisabeth, Maria, Zacharias und der Magd. B. 1,18 × H. 0,96½ cm.

Auf das Bildchen Nr. 49 der Pinakothek zu Urbino hat, wie ich soeben sehe, schon Egidio Calzini als eine eigenhändige Vorbereitung Baroccis aufmerksam gemacht, Rassegna bibliografica dell' arte italiana Anno IX (1906) p. 186, während er die beiden andern 78 und 79 für Aless. Vitali in Anspruch nimmt, aber „tutte le attrative del bozzetto“ anerkennt.

XX
Beschneidung Jesu

1590 voll. für Pesaro, Compª del Nome di Dio, jetzt Paris, Louvre

11551. Entwurf in gerade entgegengesetzter Anordnung. Die Operation geschieht rechts in pyramidal aufgebauter Gruppe; Maria kniet links, unmittelbar vor dem Hochsitz des Priesters, in Profil nach rechts; hinter ihr steht Joseph links vorn, auf seinen Stab gestützt, und eine dritte Person wird mit dem Kopf weiterhinein zwischen beiden Eltern sichtbar. Oben in der Mitte ist eine große Fensteröffnung, auf deren Sohlbank eine Person hockt oder lagert, während eine andere oben noch hereinguckt. Landschaftliche Weite angedeutet. B. 13 × H. 16 cm.

11287. Die Madonna mit gefalteten Händen kniend nach links gewendet. Nackte Figur. Haltung schon ganz wie im Bilde.

11288. Studie für den letzten links hereinkommenden Hirten, vgl. aber den Karton zur Natività, Nr. 11432.

11342. Der Hirt mit dem Stab, in der Ecke links, in etwas abweichender Haltung der Hände, die sich beide auf den (kürzeren) Stab stützen. Vgl. den letzten, nicht mehr ganz sichtbaren und 11432.

11412. Figur des Arztes, der die Operation vollzieht; kräftig, ja etwas derb gehalten. Kohle auf blaugrauem Papier, weiß gehöht.

11608. Gewandstudie zur unteren Hälfte des Engels links oben.

Hierher ordnen wir am liebsten das im Korridor Cornice 449 ausgestellte (sonst dem Joachim in XXI verwandte) Blatt:

Nr. 821. Kopf eines Alten, abwärts blickend, in Kohle und Rötel, auf grauem Papier zu Clairobscurwirkung fein durchgearbeitet, und mit dem innigzarten Ausdruck selischer Teilnahme, wie in dem Pariser Bilde (Phot. Alinari).

XXI

Tempelgang Marias

c. 1594? Rom, S. Maria in Vallicella

11 280. Die sitzende Magd vorn links mit dem Korb neben sich, großartig wie eine Muse oder Sibylle. B. 27 × H. 35 cm.

11 290. Schulterpartie eines nach links vorgebeugten Mannes, des Hirten vorn rechts.

11 320. Der Kopf des Hirten, der den Widder hereinführt, in großer Ausführung, fast Pastellvollendung. B. 20 × H. 24,5 cm.

11 356. Der Jüngling (mit dem Widder). B. 27 × H. 43 cm.

11 371. Ein heraufsteigender nackter Mann nach links gewendet, anscheinend mit dem Ziehen einer Leine oder eines Riemens beschäftigt.* — Die Hand mit den umgeschlungenen Lederstreifen rechts mehrmals wiederholt, zu dem Hirten mit dem Widder Nr. 11 356. B. 27,5 × H. 40,5 cm.

11 417. Anna und Joachim, in vorzüglich intimer Durchführung für den Karton. B. 26,5 × H. 40,2 cm. Vgl. 821.

11 434. Entwurf für die obere Partie des Tempelgangs, abweichend von der Ausführung. In der Mitte vor der Tür der Hohepriester mit Maria auf gleicher Höhe allein, die Begleiter seitwärts hinausgeschoben. B. 41 × H. 28 cm.

Orn. 1571. Rötelzeichnung, quadriert. Zwei nach rechts fliegende Engel in Anbetung. Sie würden von der Gegenseite ungefähr den im Bilde rechts oben an der Vorhalle schwebenden entsprechen.

XXII

Einsetzung des Abendmahls

Rom, S. M. sopra Minerva

Nr. 11 638. Aktstudie, vielleicht zum Tellerwäscher im Vordergrunde rechts? Vgl. 11 511 (B. 19,3 × H. 18,5 cm.) Ein knieend herankriechender Apostel, wie Johannes, aber von der Gegenseite.

11 605. Zweimal die untere Halbfigur eines nach rechts Knieenden, fast für Johannes, von der Gegenseite (sonst Magdalena im Noli me tangere).

XXIII

Aeneas und Anchises (Brand von Troja)

(ehemals Prag, vor 1595) Rom, Casino Borghese 1598

11 296. Eine von rechts nach links hereineilende nackte Frau, mit wenig Draperie um die Lenden, — großartig wie eine Muse oder Aphrodite, ist die Vorstudie zur Creusa im Brand von Troja. B. 26,8 × H. 41 cm. Kohlenzeichnung auf blaugrauem Papier, weiß erhöht.

11 642. Aktstudie zur Creusa. Ihre Hände noch besonders daneben. Stark weiß gedeckt.

11 653. Vorstudie für die ausschreitenden Beine des (mit dem Vater beladenen) Aeneas?



XXIV
S. Hieronymus in der Höhle

(c. 1595—1600) Rom, Borghese

Nr. 11302. Hieronymus sich kasteiend, zweimal, oder der Tellersammler für das Abendmahl.

11402. Vorstudie zum Hieronymus vor dem Kruzifix, erwächst aus der Figur des Tellersammlers im Abendmahl von Urbino, 11401.

11628. Schulter und Oberarm des Hieronymus, in Pastellausführung. Vgl. 11637. Studien zum Büßer.

XXV
Einsetzung des Abendmahls

Urbino, Dom, Sakramentskapelle [1])

11336. Küfer für ein Abendmahl (oder eine Hochzeit zu Kana?), nicht verwertet für ein bekanntes Gemälde, aber ganz hierher gehörig.

11390. Der Tellersammler vorn links, am Boden knieend.

11401. Derselbe in Aktfigur, auf die Knie niedergelassen, mit der Rechten ausgreifend, die Linke auf den Korb gestützt. Vgl. die Verwandtschaft mit 11402 zum Hieronymus als Büßer.

11609. Der Engel links oben im Gemälde, mit gekreuzten Armen abwärts schauend.

Ausgestellt in dem Gabinetto dei Bozzetti, Schizzi etc.

447 (819) Karton zum Abendmahl in Urbino, teils grau in grau, teils gelbbraun in braun behandelt. B. 1,10 $\times$ H. 1,7 cm. Die Engel weichen noch teilweise von der Ausführung ab, z. B. der in der Zeichnung gegebene (11609) mit gekreuzten Armen, streckt beide Hände betend abwärts.

XXVI
Sta Katharina

Halbfigur, Rom, Borghese

11301. Aufblickender Kopf der Heiligen in voller Durchführung wie ein Pastell, etwas verwaschen. Vgl. auch das Bild in Genua, Pal. Brignole Sale, aus Cortona.

XXVII
Himmelfahrt Marias

Vorbereitung in Dresden, K. Gem.-Gal. Unvoll. Ausführung, Urbino, Pal. Albani [2])

11270. Knieende Gestalten aufblickend, wohl schon Vorbereitung für die Apostel.

11298. Herabguckende Männer, für Apostel am Sarkophage?

---

1) Das Bild in Turin ist eine schwache Kopie und deshalb neuerdings aus der Galerie ausgeschieden.

2) Die unvollendet hinterlassene Ausführung des Dresdener Bildes in einem Gemälde des Pal. Albani zu Urbino, in dem ich in letzter Zeit mehrfach keinen Zutritt gefunden hatte, jetzt aber wieder gewesen bin, gibt den Beweis für die Datierung des Dresdener Vorbereitungsstückes in die Spätzeit des Meisters. Ein anderes Gemälde im Pal. Albani ist nur eine Wiederholung der Madonna del Rosario zu Senigallia in Tagesbeleuchtung, mit Hinzufügung zweier Heiligengestalten, eines Bischofs links und eines Feldherrn (Rüstung des Herzogs Francesco Maria) rechts. Die Madonna reicht statt des

Nr. 11323. Eckfigur links, des auf den Sarkophag gestützten nach rechts aufblickenden Apostels, dreimal: nackte Schulterpartie rechts, dann die Gesamtansicht in der Mitte, und links Spezialstudie zur Gewandung. Gelbbraunes Papier.

11349. Aufblickender Apostel aus dem Hintergrunde des Bildes. Auf der Rückseite: große Figur eines knieenden Bischofs im Ornat, mit Krummstab im Arm, in einem Buche lesend. Ähnlich dem Ant. Abbas in der Madonna di S. Lucia; doch schon durch höhere Haltung des Buches abweichend, und sichtlich der Spätzeit des Meisters angehörend.

11395. Der vorn knieende Johannes, am Rande des Sarkophags, und zwei andere Apostel daneben links.

11585. Aufblickender Apostel in der Art der obigen zur Himmelfahrt Marias. Kohle auf blaugrauem Papier, weiß gehöht.

XXVIII
Crucifixus mit Maria und Johannes

Urbino, Pinakothek (gest. v. Gisbert Veen 1588.)

11416. Entwurf zum Bilde, etwas abweichend, in braungetuschter Federskizze. Im Johannes noch nicht so starke Drehung. (Vgl. München Nr. 2875.)

11548. Aufblickender Kopf der Maria unterm Kreuz. Das Gesicht des verschleierten Matronenkopfes ist in Rotstift ausgeführt, im Profil, nach rechts oben blickend; der Grund schwarz gedeckt, um es hervorzuheben.

11554. Entwurf in Federzeichnung, getuscht und weiß gehöht zur Madonna allein (B. 17 × H. 21,5 cm). Sie hält die Arme gekreuzt über der Brust und schaut zum Sohn empor. Die Proportionen des Körpers sind noch nicht so länglich wie im Bilde; doch geht schon gestreckte Aufwärtsbewegung durch die ganze Gestalt. Links daneben steht eine Porträtfigur im Zeitkostüm, mit gefalteten Händen vor den Hüften, in Drehbewegung des Leibes, aufwärts blickend, wie hernach Johannes. Wohl ursprünglich als Stifterfigur gedacht?

XXIX
Crucifixus mit Maria, Johannes und Sebastian[1])

1596 Genua, Dom, Capp Senarega.

11350. Aktfigur, etwas abweichend in der Kopfhaltung, zum Sebastian.

11370. Aktfigur zum Sebastian auf blaugrauem Papier in Kohle gez., weiß gehöht. Der Kopf in zwiefacher Haltung.

11626. Engel mit gefalteten Händen links oben. Braunes Papier, Kohle, Weiß und Rot, fast Pastellwirkung: links mehr die Hände, rechts mehr Kopf und Schulter betont.

Rosenkranzes ein Schriftband herab mit den Worten: Gaude fili Iacinthe .... Es kann als Ganzes nur für eine Schülerleistung gelten. Dagegen ist eine große Madonna, die dem Kinde das Lager zurechtrückt, in großem Karton und in der unfertig gebliebenen farbigen Ausführung daselbst eigenhändige Arbeit des Meisters.

1) Alipio Alippi hat einen Brief von Ettore Spinola an den Herzog Fr. M. von Urbino wegen des Auftrags von M. Senarega an Barocci mitgeteilt. Rassegna bibliografica dell' arte ital. 1909 (XII) p. 73. Ein Anliegen von Gio. Andrea Doria, der auch noch ein Kirchenbild haben möchte, ist vom 28. März 1597.



XXX

Crucifixus mit Maria. Johannes und Magdalena[1])

1599—1600[2]) Urbino, Compa della Morte.

Nr. 11667. Das rechte Bein des Gekreuzigten, mit Nagel im Fuß. (In Genua liegt der linke Fuß darüber und deckt die betreffende Stelle, die hier frei hervortritt.) Blaues Papier, Kohle.

11671. Das linke Bein des Gekreuzigten? Blaues Papier, Kohle.

[11670. Das rechte Bein des Gekreuzigten mit dem Nagel im Fuß, ist nicht von Barocci, sondern öde Kopistenarbeit.]

XXXI

Gottvater segnend

Vgl. Urbino, Pinakothek Nr. 150?

11337. Schwebende Figur, in weit ausflatterndem Mantel, vornüber gebeugt (aus Gewölk hervortauchend?).

XXXII

Bildnis des Giuliano Rovere

Wien, K. Gem. Gall. Nr. 105.

11649. Studien verschiedener Art zu diesem Gemälde, besonders Variationen über die Hände und deren Beschäftigung mit einem Buch oder der Stuhllehne. Der Rockschnitt am Ärmel läßt die Tracht des Geistlichen erkennen, wie sie im Bilde erscheint. Ein verwischter Kopf links hat die eigentümlich ovale Form, die Barttracht, den Ohransatz des Dargestellten, der also für diese Auswahl von Motiven gesessen hat. Ein andrer übergangener und unkenntlich gemachter Kopf rechts hat abstehenden runden Halskragen: vielleicht der ältere Bruder Ippolito? Vgl. St. Petersburg. (B. 39,5 × H. 27,5 cm.)

Hier mag auch die Rückseite eines Blattes Platz finden, die schon wegen der Entwürfe zum Presepe erwähnt ward, daneben aber drei Bildnisskizzen, auch eine Auswahl von Motiven enthält, und zwar wahrscheinlich nach dem Vater der Obengenannten, Kardinal Giulio della Rovere († 1578):

11486 verso. Links oben der bärtige Kardinal mit gefalteten Händen (am Faltstuhl knieend?) nach rechtshin gewendet zum Kruzifix, in sichtlicher Anlehnung an Rafaels Bildnisfigur Papst Julius II. bei der Messe von Bolsena. Rechts daneben dieselbe Figur lesend am Arbeitstisch, Interieur bis an die Tischplatte mit den daraufstehenden Dingen vor dem Herrn. Unten links nochmals in der Haltung andächtiger Kontemplation vor dem kleinen Kruzifix, mit der Hand in beteuernder Gebärde auf der Brust, nach Art eines Hieronymus oder Augustin (ca. B. 10 × H. 15 cm). Er kommt schon auf der Vorderseite der Zeichnung vor, ist aber zugedeckt. Vgl. den Entwurf zur Madonna di S. Lucia, Rückseite von 11311.

---

1) Vgl. Eg. Calzini, Rassegna bibliografica dell' arte ital. 1906 p. 185. Übermalung der untern Figuren durch Aless. Vitali.

2) Vgl. Ercole Scatassa in Rassegna bibliografica dell' arte ital. III, 78.

In frühere Zeit führt ein Porträtentwurf, der ehemals mit ausgestellt war:

Nr. 1398. Ein vornehmer junger Mann, vielleicht ein Prinz von Urbino, wie Francesco Maria, steht in spanischer Tracht neben einem Tisch, auf dem sein Hut liegt; rechts am Boden liegt ein großer Hund. Federzeichnung, braun laviert.

B

Bisher nicht besprochene Darstellungen,

die derselben Schaffenszeit 1565—1612 angehören

Den Zuwachs an Arbeiten, in den uns die Zeichnungen der Uffiziensammlung Einblick gewähren, geben wir in der herkömmlichen Reihenfolge der evangelischen Erzählung, der Madonnenbilder und Heiligenlegenden. Am Schluß finden die wenigen Blätter Platz, die andern Gebieten angehören.

I

Verkündigung ohne Engel

Nr. 11558 Kohlezeichnung zu einer Frauengestalt, die am Boden kniet, die Arme leise nach den Seiten hebt, die Hände in etwas verschiedener Höhenlage ausbreitet und begeistert aufschaut, wie in Erwartung der von Oben kommenden Botschaft oder Erleuchtung. B. 16,5 × H. 27 cm.

613. (19, 104). Es ist die selbe Figur, wie sie eine ausgeführte Helldunkelanlage in Farben zeigt, die unter den Kartons ausgestellt ist, hier ganz zweifellos eine Annunziata in ihrem Gemach. B. 31 × H. 45, 5 quadriert, braun in braun und grau in grau gemalt. Links vorn ihr Betpult (braun), dahinter das Bett (grauweiß). In der Gestalt Mischung der beiden Tonlagen bis Weiß im belichteten Antlitz. Rechts Ausblick in die Vorhalle des Hauses zum Garten (braun).

Etwas abgewandelt in der Haltung der Arme und im Ausdruck des Kopfes, ist daraus die Beata Michelina geworden.

II

Taufe Christi

11332 Federzeichnung, mit Bister getuscht, weiß gehöht.

In Gegenwart des hl. Franz, der links knieend als Zeuge hereinschaut. Aus der Zeit des Perdono und der Berufung des Andreas, besonders des ersten Entwurfs für Christus (11325).

Die Komposition ist nach zwei übers Kreuz gelegten Diagonalen aufgebaut: die eine beginnt links mit Franz und geht durch Christus zu dem Engel rechts hinten. Die andre geht vom Baum hinter Johannes und dieser Person, die sie in Aktion setzt, als Richtungsachse der Tätigkeit auf Christus und nach rechts hinaus gegen den Beschauer zu.



III

Das Gebet auf dem Ölberg

Nr. 11415. Entwurf zu einem Bilde in Hochformat, Kohlezeichnung, von wesentlich landschaftlichem Charakter.

Rechts kniet Christus mit ausgebreiteten Armen, etwa wie später S. Franz bei der Stigmatisation; der Engel kommt mit dem Kelch herabgeschwebt. Links schlafen die Jünger am Boden des Gartens.

IV

Pietà

11403. Studien für eine Beweinung des toten Christus, in Rötel usw.

Scheint zwischen der Kreuzabnahme für Perugia und der Grabtragung für Senigallia entstanden, deren weicher Auffassung sie näher steht.

V

Der Auferstandene erscheint seiner Mutter

11354 u. 11355. Studien zum Christus, in Kohlezeichnung, weiß gehöht.

11357. Ähnliches Blatt, aber fast weiblich im Typus. Vgl. dazu die späteren Apostel in der Einsetzung des Abendmahls, Rom.

11379 Aktstudie zu der, wie es scheint kranken, Maria und einer sie stützenden Frau.

11269 Studie zur rechts knieenden Magdalena, nach einem männlichen Akt. Vorn kniet die nackte Gestalt und beugt sich vor, wie zum Fußkuß (oder beim Wasserschöpfen etwa). Hinten steht eine nackte Jünglingsgestalt, statuarisch; wie ein Apoll oder ein David, nur im Umriß.

11430 Christus zwischen Maria und Magdalena, in Gegenwart einer Begleiterin der Mutter, technisch noch ganz in der Weise des Kartons zur Madonna di S. Lucia behandelt, d. h. braun getuscht und weiß gehöht, quadriert zur Übertragung.

Rahmen 560 (1785) ausgestellt in der Sala de' Bozzetti, großer Karton B. 1,61 × H. 1,81 m. Mit dieser abschließenden Redaktion, von deren Ausführung als Gemälde nichts überliefert ist (vgl. jedoch Beilage), erhalten wir eine wichtige Ergänzung zu dem Thema der „Begegnungen" auf gleichem Boden, wie die Verkündigung, die Berufung des Apostels, Noli me tangere.

VI

Himmelfahrt Christi

Nr. 11374. Große mit ausgebreiteten Armen aufschwebende Gestalt, in wallenden Gewändern, offenbar zu einem gen Himmel fahrenden Erlöser. Die Gesamthaltung erinnert an den schwebenden Merkur in der Farnesina, Psychesaal, den sich Barocci in seinen ersten römischen Jahren abgezeichnet hatte, vgl. 11367, mit Engelstudien darüber.

11375. Aufblickender Jünger, in derselben Behandlung auf blaugrauem Papier, weiß gehöht.



VII

Madonna mit S. Franz und einem andern Heiligen

Nr. 11486. Federzeichnung auf blaugrauem Papier, braun laviert, zu einem Breitbilde. B. 27,3 × H. 24 cm.

Madonna erscheint, in Wolken schwebend, dem vorn rechts knieenden Franz und einem andern Heiligen, der ebenfalls eine Mönchskutte oder einen Chormantel trägt, mit einem unkenntlichen, am Boden lagernden Tier hinter sich links, in Landschaft. In der Ecke links oben ein betender Stifter (Kardinal?) vor dem Kruzifix, mit Tusche zugedeckt. Vgl. Rückseite mit weitern Entwürfen für diesen und für ein Presepe. Gehört in den Anfang der Haupttätigkeit, vielleicht noch nach Rom.

VIII

Madonna mit Heiligen

11544. Zwei verschiedene Entwürfe auf einem Blatt: einmal der Madonna di S. Lucia ähnlich; einmal feierlicher mit einem verehrenden Heiligen, links stehend, und einem Engelchen rechts vorn, das der Madonna das Buch hält, in dem sie weiterliest, während sie das Kind säugt. Über ihrem Haupt schwebt ein Engel mit Kranz wie in der Mad. di S. Simone. Diese Komposition rechts mißt ca. 14 cm im Geviert.

IX

La Concezione

für Macerata?

11552. Federzeichnung, hellbraun laviert. B. 17,5 × H. 25,5 cm.

Oben schwebt die Einzelgestalt der Jungfrau von Cherubköpfen getragen; unten kniet eine Versammlung von heiligen Männern: in der Mitte begeistert aufblickend und lebhaft gestikulierend, ein Mönch, in dem wir S. Franz erkennen dürfen; hinter ihm rechts eine Jünglingsgestalt in hinweisender Gebärde, wie Johannes Bapt., umgeben von einigen Mönchen; — links entspricht dieser abschließenden Gruppe am andern Ende der Diagonale eine verehrungsvoll vorgebeugte Gestalt als Eckpfeiler, während rechts ganz vorn ein andrer Gottesmann, dessen Kopf nur in verlorenem Profil sichtbar wird, heraufsteigt, als Träger des Kontaktes mit dem Beschauer, unten vom Bildrahmen abgeschnitten; von ihm geht die zweite Diagonale ins Bild hinein zur Kreuzung beider in der lebendig bewegten Mittelfigur unter Maria.

Dies muß wohl der Entwurf zu dem 1799 von den Franzosen verbrannten Bilde bei den Kapuzinern in Macerata sein: „die Konzeption in der Engelglorie, darunter der hinweisende S. Johannes der Täufer, S. Franciscus, S. Bonaventura und S. Antonius von Padua" lautet die Beschreibung, figure di risoluta maniera, fügt Belloris Gewährsmann hinzu. (Vgl. Abhandlung S. 73.)

11318. Vielleicht Studie zum Franz im Bilde von Macerata.

11399. S. Johannes Bapt.; vgl. unter diesem Namen.



X

Madonna Gloriosa

Nr. 11407. Verherrlichung Marias mit heiligen Frauen herum und Heilung suchenden Kindern mit ihren Müttern (oder hl. Sippe?) vorn.

Hierzu gehören als Vorbereitung die Frau mit dem Knaben, der die Hand wie zur Berührung nach oben ausstreckt, unter dem Schutz

11381. der Mutter und ermutigt von ihr (Kohle auf blaugrauem Papier).

Mächtige schwungvolle Gestaltenbewegung; oben schwebende Engel, deren einer Maria krönt. Eine Heilige links hält den Mantel zurück, rechts steht eine Matrone mit Turbanhut.

Vgl. die Vorbereitung des obern Teils mit Krönung der Madonna durch den Engel bei Malaguzzi Valeri, I Disegni della Brera Nr. 66.

XI

Heilige Familie

11413. Große auf Halbfiguren berechnete Komposition. Joseph links hereinschauend; Maria rechts breit hingelagert mit dem Knaben auf dem Schoß.

XII

Madonna mit Kind

Rahmen 562 (1786) in der Sala dei Bozzetti ausgestellt. Karton in Kohlenzeichnung. B. 83 × H. 1,22 Etwas leer.

Vgl. Karton und Gemälde in Pal. Albani zu Urbino, wo die Madonna dem Kinde das Bettchen zurechtlegt.

Nr. 11447. Madonna mit schlafendem Kind. Rückseite enthält einen Brief von Gio. Batt. Clarici, 1565 aus Florenz geschrieben, worin dem Empfänger volle Wiederherstellung von seiner Krankheit gewünscht wird.

Sonst hervorzuhebende Hauptblätter für Madonnen: 11310. 11421. 11442.

XIII

S. Johannes Baptista

11286. Der jugendliche Täufer im Geschmack des Correggio, von vorn gesehen knieend. — Vgl. auch die hl. Familie am Torbogen, Rötelzeichnung, unter den ausgestellten im Korridor Nr. 1418, Cornice 449.

Nr. 11399. Nach oben hinweisend in halb knieender Stellung, rechtshin einwärts gekehrt; sonst einem Verkündigungsengel verwandt, aber doch wohl als Johannes gemeint. Sehr wichtiges Blatt, Kohlenzeichnung auf blaugrauem Papier. Entweder zur Madonna mit S. Johannes Bapt. und S. Franz für die Kapuziner in Fossombrone (verschollen), oder zur Concezione mit dem hinweisenden S. Joh. Bapt., S. Franz, S. Bonaventura und S. Ant. v. Padua für die Kapuziner von Macerata (verbrannt).

11352. Enthauptung des Johannes? (Darüber eine sitzende nackte Frau bis an die Taille.) Skizze auf der Rückseite eines an Fed. Barocci gerichteten Briefes von 1563. Also möglicherweise noch aus den römischen Jahren vor der Haupttätigkeit in Urbino.



XIV
S. Maria Magdalena

Nr. 11 278. Kohlezeichnung, weiß gehöht. Stehende Figur mit Salbgefäß in der Hand.

XV
S. Franciscus

11 322. Knieende Figur mit dem Kruzifix in der Hand betend nach links gewandt. Erinnert am meisten an den Stich von Pieter de Jode, der dem büßenden Hieronymus (Borghese) verwandt ist. Vgl. 11 393 unter A, XVIII.

XVI
Hl. Bischof

11 324. Halbfigur eines Bischofs im Chormantel, barhaupt, mit Krummstab in der Hand; die andre Hand greift den Mantel über der Brust auf. Gelbbraun gewordenes Papier, wie die Studie zur Himmelfahrt Marias daneben 11 323. Der letzten Zeit angehörig (S. Ubaldus? für das unvollendet hinterlassene Gemälde, das laut Inventar von 1623 in Pesaro war).

11 395 verso. Kohlenzeichnung für einen hl. Bischof im Ornat.

XVII
Engel

11 294. 11 297. 11 345. 11 346. 11 364. 11 365. 11 367. 11 476. 11 477 (über einem Entwurf zur Mad. del Gatto). Vgl. Kinder: 11 459—61. 1419 F (ausgestellt).

XVIII
Bildnisfiguren
in zeitgenössischer Tracht

11 474. 11 475. Männerkopf, klein, und Frauenkopf, abwärtsblickend, in Kreide.

11 546. 11 547. Schwarz und Rot. Vertreter der Gemeinde, Bruderschaft?

1391. 1393 (angeblich der Herzog von Urbino; Kopf eines spitzbärtigen Mannes in Hut, ausgestellt).

1394. 1395. Bildnisse in Rötel und Kohle.

11 448 u. 11 449 nachträglich eingereiht, und mit Fragezeichen dem Barocci zugewiesen, gehören einem andern Künstler.

Coll. Santarelli:

T. 5 Nr. 11 etwas verriebener Pastellkopf, weibl. Portr.

T. 6 Nr. 12 Pastellkopf eines abwärts blickenden jungen Weibes.

T. 13 Nr. 28
T. 14 Nr. 30. 31 } Bildnisse.

Beiwerk

Tiere, Ornamente und Architekturblätter von Barocci sind in besondern Mappen eingereiht.



C

Die früheren Blätter, aus der Zeit vor 1565

Schon bei einigen Zeichnungen, die im vorigen Abschnitt zusammengestellt sind, mußte die Möglichkeit hervorgehoben werden, daß ihre Entstehung vor die bekannte Haupttätigkeit des Meisters in Urbino zurückreiche, d. h. in die römischen Jahre 1560—63. Auf einem Blatte mit Studien zu sitzenden Kindern und Engeln in Federzeichnung findet sich sogar eine fast verlöschte, aber genaue Nachzeichnung des schwebenden Merkur aus der Psychegeschichte der Farnesina, in der farblosen Art wie die Zuccari sie geübt haben (11367), also 1550—55. Zwei andre Skizzen waren auf der weißen Rückseite von Briefen an Federigo Barocci mit dem Datum 1565 und 1563 ausgeführt. Selbst die früheste hier erhaltene Redaktion der Ruhe auf der Heimkehr aus Ägyptenland wies auf die römische Periode des Künstlers zurück, wo Giulio Romano, Giovanni da Udine, gewiß auch Baldassare Peruzzi und Girolamo Genga ihn bestimmt hatten, ehe die Umwandlung seines Stiles im malerischen Sinne an der Hand von Correggio-Studien eintrat.

In diesem letzten Abschnitt folgen nun alle diejenigen Zeichnungen des florentinischen Schatzes, die uns die frühere Entstehung vor 1565 gleichsam an der Stirn geschrieben zu tragen scheinen. Der technische und stilistische Charakter muß dabei so lange als genügender Grund solcher Zeitbestimmung hingenommen werden, als es nicht möglich ist, die Blätter mit beglaubigten Werken des jungen Nebenbuhlers der Zuccari in Rom oder mit solchen des angehenden Meisters in der Heimat in sichere Verbindung zu bringen, d. h. auch gegenständlich ihren Zusammenhang mit beglaubigten Arbeiten darzutun. Über die dekorativen Deckenmalereien im Vatikan gehen unsre literarischen Angaben kaum zurück. Dagegen sahen wir uns schon einem sorgfältigen Stich von Cornelis Bloemaert gegenüber, der 1674 eine Madonna mit S. Sebastian und S. Rochus unter einem Baldachin als Erfindung des Federigo Barocci in Rom erscheinen ließ, gezwungen, die Entstehung der Vorlage in die römische Frühzeit des Malers, d. h. 1550—54, zu verlegen. (Vgl. Abhdlg. S. 18 Anm. 1 und S. 167). So muß auch diesem Material von glaubwürdigen Zeichnungen gegenüber, das um dieselbe Zeit

dem Baldinucci als eigenhändig galt und doch wohl unmittelbar aus Urbino nach Florenz gekommen ist (vgl. die Beilage), der Versuch gewagt werden, es nach dem vorangegangenen Ausschaltungsverfahren nun unter sich zu vergleichen und chronologisch zu ordnen. Bei dieser kritischen Aufgabe, die bis in völlig ungewisse Anfänge zurückweisen mag, kommen die vereinzelten Stücke in auswärtigen Sammlungen jedoch hier und da so bestimmt in Betracht, daß wir uns bei diesem ersten Anlauf in Florenz genügen lassen, das Vorhandene gegenständlich zu ordnen und unsre vorläufige Meinung über die Entstehungszeit kurz anzudeuten. Erkennbare Spuren der Lehrzeit bei Gio. Batt. Franco und Taddeo Zuccaro mögen am Schluß angereiht werden.

Nur um den Anfangstermin der Retrospektive sicher zu charakterisieren, sei dem vorher befolgten Prinzip gemäß noch auf einige Entwürfe aufmerksam gemacht, die sich auf das Casino Pius' IV. beziehen, also in die Jahre 1561—62 gehören müssen. Das ausgestellte Blatt 907 gibt den Gesamtentwurf zu den Deckengewölben zweier Zimmer. In den Mappen findet sich die Originalskizze zum Breitbild oben in der Mitte des ersten Gewölbes (11414). Mehrere Studien zu sitzenden Frauengestalten sind für die Tugenden derselben Decke gemeint, und zwar nicht nur für die neben den Inschrifttafeln in der Ecke sitzenden; besonders auch die neben dem aufrechten Bildrahmen mit der Taufe Christi links sitzende der rechten Längswand des Gemaches ist hier (Nr. 11281) zu finden (vgl. 11284). Eine Vorstudie für das Verkündigungsbild im zweiten Saal ist wohl in Nr. 11516 zu erkennen, vielleicht gar eine noch frühere in 11559. Für die Verlobung der hl. Katharina im obersten Stock käme die oben bei der Madonna del Gatto erwähnte Skizze in Betracht.

I

Begegnung Joachims und Annas

Nr. 11366. Federzeichnung, etwas mit Bister getuscht, flüchtig hingeworfen zur Angabe der Komposition in schmalem Hochformat. Außerordentlich langgestreckte Figuren in dekorativem Bewegungszug. Vgl. Baldassare Peruzzi und Zuccari. Hinter dem langbärtigen Patriarchen, der seinem alten Weibe erregt die Hand reicht, deutet ein Hirt mit einem Opferlamm auf der Schulter, wohl auf diese Geschichte hin. Hinter der hageren Matrone, die ebenso prophetisch wie ein Hannah erbebt, Architektur mit einem Tor, also wohl die schöne Pforte. Federigo Zuccari in seinen Deckenbildern der Kapelle zu Loreto ist ebenso durch deko-



rative Bedingungen bestimmt, aber viel äußerlicher und ruhiger. Das Temperament spricht für Barocci.

II

a) Geburt der Maria (oder Johannes?)

Nr. 11422. Ganz in der manieristischen Virtuosität der Zuccari gehaltene Komposition.

11424. Geburtsszene in zwei hintereinander entwickelten, eigentlich jedoch übereinander befindlichen Schauplätzen. Vorn die Waschung des Kindes am Herd, hinten Durchblick in die Wochenstube. Federzeichnung.

b) Waschung des neugebornen Kindes

11314. Vordergrundszene einer Geburtsdarstellung wie oben; aber von dem hinteren Schauplatz mit der Wochenstube abgeschnitten, nun als Breitbild wirkend. Federzeichnung auf blaugrauem Papier mit Bister getuscht und weiß gehöht, in der festen plastischen Formensprache der Rafaelschule.

In der Mitte am Boden sitzt die Wärterin mit dem Kinde auf dem Schoß; vor ihrem ausgestreckten Bein (mit langem Schenkel) steht das Waschbecken, auf dessen Rand sich eine knieende Magd mit beiden Armen stützt, das Profil nach links gewendet. Von links kommt herzuschreitend eine andre Magd, mit dem Linnentuch zum Trocknen in der Hand. In ihr gipfelt die schräg verschobene pyramidale Gruppe. Rechts durch die Tür tritt eine dritte Magd herein.

III

a) Verkündigung ohne Engel Gabriel

11516. Federzeichnung auf blauem Papier mit Bister getuscht und weiß gehöht, quer gelegtes Rechteck. Die Jungfrau sitzt allein am Boden ihres Gemaches und wendet erschrocken ihr Haupt nach rechts herum zu einer Erscheinung, die nur in kleiner Wolke ganz nahe ihrem Haupt, fast wie eine Stimme am Ohr, versinnlicht ist. Hinten Architekturteile und Ausblick. Vorstufe zum Deckenbild der Villa Pia?

b) Verkündigung mit Gabriel und einem Zeugen

11559. Federzeichnung auf weißem Papier, leicht getuscht. B. 20,5 × H. 15 cm. Die Szene geht in feierlichem Ritus vor sich. Maria sitzt in der Mitte auf einer thronartigen Bank in einer Nische unter Baldachin. Sie erhebt beide Hände geöffnet vor die Brust. Links kniet an der Schwelle des Gemaches vorn der Engel in ruhiger Haltung, den Lilienstengel im linken Arm, die Rechte zum Segen erhoben. An der rechten Seite vor Architekturkulisse ein bärtiger Mann, etwa wie ein Paulus charakterisiert. Die Komposition mit der stehenden Eckfigur rechts hat noch Verwandtschaft mit dem ersten Deckenbild in der Villa Pia, wenngleich sie altertümlicher als diese anmutet. Denkt man sich, für dieses Breitbild des ersten Zimmers sei ursprünglich die Verkündigung bestimmt gewesen, die dann ins zweite kam (Hochformat), so könnte in diesem Blatt eine erste Arbeit für den Auftrag Pius' IV. erblickt werden. Doch vgl. die Mad. mit S. Sebastian und S. Rochus, gestochen von C. Bloemaert, und die Nachricht von einer Verkündigung mit S. Franz für Mondavio (bei Bellori).



IV

Anbetung der Könige

Nr. 11541. Federzeichnung, skizzenhafte Andeutungen für ein Breitbild; meist in nackten Figuren angelegte Motive. B. 25,6 × H. 15,5 cm. Die Gestalten, die mit Schalen und Krügen hantieren, sind offenbar für die Magier gemeint, die Weihrauch und Myrrhen darbringen, oder ausschütten. Die Maria mit Kind in der Mitte, naiv unbekümmert.

Auf der Rückseite scheinen Entwürfe für Deckenmalerei in Stuckrahmen erhalten, die auf die Spur der Bestimmung leiten: reliefartige Komposition. (Vgl. 907). Verwandt ist eine höchst lebendige Anbetung der Hirten im Louvre (Phot. Alinari 177); aber malerisch und frei, Breitbild.

Die kleinen nackten Gestalten haben große Verwandtschaft mit einer Skizze zu Zweikämpfen nackter Männer (11353) und der Enthauptung Johannis (11352). Diese beiden Blätter erlauben den Anschluß an den muskulösen Bogenschützen im Sebastiansbilde von 1557 ff.

V

Flucht nach Ägypten

11469 und 11471. Entwürfe für ein Bild in Hochformat, B. 11 × H. 17 cm. Braungetuschte Federzeichnungen, die zweite besonders mit Absicht auf Mondschein im nächtlichen Dunkel. In dem ersten Blatt reitet Maria mit dem Kind auf dem Esel entlang, links hinten ein Engel, rechts in der Ecke Joseph. Die andre, derselben Zeit angehörige Redaktion läßt Madonna auf dem Tier hoch von rechts herabkommen, den Engel als Leiter vorangehen, während Joseph in der Mitte vorn sich bemüht, wie eine Furt durchs Wasser zu verfolgen; er ist ganz hell beleuchtet in seiner sprechenden Bewegung.

VI

Heilige Familien

11414. Breitbild, für die Villa Pia, Madonna sitzt neben einer Terrassentreppe in der Mitte; links kommt Elisabeth mit dem Knaben Johannes heran, rechts steht an einen Eckpfosten gelehnt Joseph, als Greis von gestreckten Proportionen. Hinten Ausblick auf Pantheonskuppel u. dgl. Manierierte Federzeichnung auf blaugrauem Papier, weiß gehöht, erinnert an Parmigianino. Vgl. 11507. Bei Jules Bouchet, La Villa Pia, Paris 1837 pl. XI oben ein kl. Umrißstich des Gemäldes.

11564. Heilige Familie in der Art der Rafaelwerkstatt, fein gestrichelte Federzeichnung. Lehrzeit.

VII

Gebet auf dem Ölberg

11481. Federzeichnung, leicht getuscht, zu einem Breitbild. B. 16 × H. 12 cm. Christus von vorn gesehen, heftig erregt, fast schreiend zum Engel der rechts oben erscheint, während links die Jünger unten schlafen. Leidenschaftliche Aufgeregtheit, sehr bezeichnend für die Steigerung des Wollens.



VIII
Pietà

Nr. 11480. Federzeichnung auf blaugrauem Papier, braun getuscht. Skizze zu einer figurenreichen Komposition, aber noch unklar.

IX
Schlüsselübergabe

11303. Versuchsstück, Christus und Petrus, der knieend die Hand mit dem Schlüssel küßt, im Anschluß an Rafaels Teppichkarton, doch in schlankeren Gestalten und innerlicher Erregung zu fassen. Federzeichnung, braun schattiert.

(11451. Die Kleingläubigkeit des Petrus, wie er versinken will und vom Herrn herausgehoben wird: sehr manieristisch flüchtig und sicher hingeworfene Komposition für ein landschaftliches Breitbild, erregt starke Zweifel an der Urheberschaft Baroccis, und bleibt deshalb vorerst besser außer Betracht. Es stimmt nicht mit dem in Villa Pia vorkommenden Deckenbilde.)

X
Madonna mit Heiligen

11563. Federzeichnung auf graubläulichem Papier, braun laviert, weiß gehöht. Kleine Figuren, Hochformat.

Auf einem Stufenbau in schräger Ansicht nach links sitzt Maria mit dem Kinde, das dem ankommenden, von links herüberlehnenden Verehrer etwas darreicht. Dieser ist eine Jünglingsgestalt, wie etwa Johannes bei Correggio. Er trägt an langer Stange ein wehendes Banner. Hinter ihm steht noch eine links abschließende Figur. — Rechts dagegen sitzt ein anderer Heiliger, der bekennend die Rechte auf die Brust legt, den linken Arm auf die Steinbank stützt und zur Madonna heraufschaut. Oben Tempelhalle mit drei übereck gesehenen Säulen und geradem Gebälk, herabhängenden Vorhängen um die Stämme geschlungen; sie ergibt drei Öffnungen zum Durchblick ins Freie.

Die Anordnung des letzten Heiligen könnte eine Vorstufe zum S. Simone bedeuten, während der andere schon an Thaddeus anklingt. Aber das Verhältnis der Figuren unter sich und zur Architektur, die Einordnung in die Räumlichkeit ist eine noch völlig verschiedenartige.

XI
Madonna Gloriosa

11470. Entwurf zu einem oben abgerundeten Gemälde, Madonna mit Kind, etwas tiefer rechts die hl. Katharina (nackt!), links Heilige übereinander aufgereiht von einem unten knieenden Mönche zu Stehenden empor. Diese Gruppe von Trabanten schiebt die andere zurück. Federzeichnung B. 15,3 × H. 25 cm. (Vgl. die Vermutung zur Madonna del Rosario in Senigallia, oben A, XII.)

XII
Verlobung der hl. Katharina

11431. Chiaroscuro in braungetuschter Federzeichnung, weiß gehöht. Oben abgerundete Engelglorie; die Madonna schwebt herab zur knieenden Katha-

rina, die in ihrem Zimmer gedacht wird, wo links ihr Tisch und Schemel, rechts die Fußbank oder das Betpult, an dem sie kniet, realistisch genau gezeigt werden. Dieser Gegensatz der himmlischen Vision zu dem hausbackenen irdischen Schauplatz ist höchst charakteristisch für die Zeit. Vgl. auch die Beschreibung der 1556 bezahlten hl. Margarete im Kerker von dem urbinatischen Gewährsmann des Bellori (f. Corpus Domini zu Urbino, Erstlingswerk). Vgl. auch Hl. Fam. 1420.

Nr. 11445. Flüchtige Federzeichnung zur Verlobung Katharinas (vergl. die ausgestellte im Korridor der Uffizien 1414).

Rückseite enthält eine Madonna mit Kind, das hoch an ihre Schulter — al collo — erhoben wird, wie bei der Bäuerin im Misericordia-Bilde.

11555. Zum verdorbenen Bilde im Oberstock der Villa Pia? Vgl. den kl. Umrißstich bei J. Bouchet, La Villa Pia, Paris 1837 pl. XV. Doch siehe oben A, VII, zur Madonna del Gatto. Auf beiden Gemälden ist der kleine Johannes anwesend.

XIII
S. Georg im Kampf mit dem Drachen

11313. Rundmedaillon. Federzeichnung auf blaugrauem Papier, mit Bister getuscht, weiße Lichter aufgesetzt. Links eine Baumgruppe, vor der S. Georg in hastig ausholender Bewegung mit der Lanze anstürmt (den Hals des Tieres durchbohrend?). Der Drache bäumt sich in Sitzhaltung von vorn gesehen auf, wird aber durch den Lanzenstoß nach der Seite rechts abgedrängt. Hinten Ausblick; rechts eine Stadtansicht. Beliebtes Thema für die Herzöge von Urbino. Vgl. die Zweikämpfe nackter Männer (11353) und die Bogenschützen im Sebastiansbild zu Urbino.

XIV
Enthauptung eines Märtyrers

11423. Braune Federzeichnung, laviert und weiß gehöht, auf blaugrauem Papier. Hochformat. Rechts der gebietende Tyrann als Schattensilhouette gegen die helle Mitte; im Vordergrund lagernde Wachen und renommierende Kriegsknechte. In der Mitte das Podium für die Hinrichtung in einer von Zuschauern besetzten Arena. Der Henker holt soeben zum Streich aus, das Haupt vom Rumpfe zu trennen, während dem knieenden Märtyrer noch ein Reiter zuspricht, der links in römischer Rüstung dicht am Podium auf schwerem Gaule hält. Ganz im Sinne der Historien der Zuccari, kalt und strenge, nur im abhängigen Dienst bei einem solchen Unternehmer denkbar.

Gerade dies Blatt aber hat Mulinari in seinen Stampe reproduziert.

XV
Bestattungsprozession

11268. Darstellung zur Zeitchronik, in feiner, sehr verblaßter Umrißfederzeichnung, nach Art der Zuccari. Links vorn ein fürstlich gekleideter Herr mit Begleitern, rechts Landvolk in Andacht knieend. Diese Gruppen bilden den Rahmen für den Einblick auf einen weiten Platz, wo sich der Zug mit dem Katafalk unter Vorantritt der Geistlichkeit bewegt,



nach rechts hinten herumbiegend, um im Portal einer Kirche einzumünden. Querformat; aber wie für eine Miniatur.

XVI
Versammlung

Nr. 11534. In einer luftigen Pfeilerhalle, deren Gewölbe und Bogenverbindungen in Untersicht gezeigt werden, sitzen und lagern oder stehen zahlreiche kleine Figuren. In der Mitte scheint ein altarartiger Aufbau, auf dem Gestalten lagern. Federzeichnung, ca. 12 cm im Geviert.

XVII
Einzelfiguren

11281. Sitzende Frauengestalt, Kohle auf blaugrauem Papier, weiß gehöht; noch etwas an Rafaels Zeichnung zur Poesie erinnernd. Für die Tugend links am Rahmen der Taufe Christi im ersten Zimmer des Casino Pio IV.

11284. Sitzende Frauengestalt, nach links herabschauend, für eine der Eckfiguren daselbst? Verwandte Studien geben die Blätter 11280. 11282, die später anderweit verwertet wurden. Solange keine Photographien der Tugenden in Villa Pia vorliegen, läßt sich aus dem Gedächtnis nur ungefähr die Zugehörigkeit bestimmen. Diese Zeichnungen sind alle schon in freier Breite behandelt.

11386. Gewandfigur, nach links aufsteigend, mit gehäuften Faltenlagen um den Leib, ganz im Geschmack des Gemäldes von Batt. Franco in der Domsakristei zu Urbino, Madonna mit S. Petrus und S. Paulus.

11404. Federzeichnung mit Bister getuscht: eine Frauengestalt in reicher Tracht mit runder turbanartiger Kopfbedeckung. Etwa die Tochter Pharaos in der Findung Mosis? Die gestreckten Proportionen und die plastische Härte erinnern an Parmigianino.

11507. Federskizze, braun getuscht, zu einer stehenden Mannesgestalt, etwa ein Prophet, als Zeuge eines Vorgangs im Bilde, an den Rand des Rahmens neben Volutenrund gestellt, für monumentale Dekoration gedacht.

XVIII
Deckenmalerei

Ausgestellt im Korridor der Uffizien

907. Federzeichnung, leicht mit Bister getuscht, Maßstäbe links oben. Durchzeichnung mit Metallstift zu erkennen. Stück einer Deckendekoration. Entwürfe für zwei Räume, auf je der Hälfte des breiten Blattes. Einmal rechts Gewölbe mit Lünetten und Stichkappen. In den Zwickeln sind stehende Einzelfiguren, in den Eckpartien der Wölbung je zwei sitzende Frauengestalten zu den Seiten eines ovalen Schildes. Die schmalen Kompartimente der Wölbung mit Kandelabermotiven und Grottesken gefüllt. — Die andere Hälfte ist entschieden in schwererem Stil gehalten und nähert sich den wulstigen Schnitzarbeiten des Barock, vollends in den Eckfüllungen des Gewölbes. Schildhaltende Putten sitzen neben den Voluten, die diese Ecke begrenzen, und halten eine tief herabreichende Kartusche mit bildlicher Darstellung darin. Auf der Langseite scheint ein aufrechtstehender quadratischer Rahmen zu folgen; an



einem Fries darunter sitzen wieder Putten neben Ovalen (liegenden Medaillons?). Muschel, Fächerfüllung und Deckenbilder zur weiteren Zier der Decke. Häufung von Motiven fällt in beiden auf. Zu den Deckendekorationen im Gartenhaus Pius' IV. von Pirro Ligorio.

Für die Beziehung zu Giov. Battista Franco, zu dem Federigo Barocci durch seinen Oheim Genga kam, als der michelangeleske Venezianer 1546 zur Ausmalung des Domchores nach Urbino berufen ward, glaube ich noch einen Beitrag liefern zu können, indem ich das bis dahin auf alle Fragen an Ort und Stelle für verloren erklärte und auch von POMPEO GHERARDI, Guida di Urbino 1871 nicht erwähnte, große Ölgemälde nachweise, das Lanzi im Dom von Urbino gesehen hat. Die Madonna mit S. Petrus und S. Paulus, „im besten florentinischen Stil" hängt in der dunkeln Sakristei, möglichst weit vom Fenster entfernt und deshalb meist unerkennbar. Den Apostelgestalten gleicht die Einzelfigur unter den Zeichnungen Baroccis 11386, und auch der Joseph in der Natività (vgl. 11384) hat noch manches mit ihnen gemein, gerade das Gespreizte und Starre, das uns bei Baroccis malerischer Geschmeidigkeit hier noch befremdet.

Nach dem Verkehr mit den florentinischen Zeichnungen muß ich auch gestehen, daß mir das ausdrückliche Zeugnis von Belloris Gewährsmann, das erhaltene Erstlingswerk Baroccis sei die heilige Caecilie auf dem Altar neben dem Sebastiansbilde, nicht mehr so unannehmbar erscheint, wie früher nach den sonst zugänglichen Werken des Meisters, die man dort frisch mit diesem Gemälde vergleichen könnte. Die Auskunft POMPEO GHERARDIS, es der Schule Baroccis zuzuwenden, da es ihm für den Meister nicht gut genug erscheint, kann bei genauerer Prüfung nicht gelten, wie so manche Abschiebungen heutiger Kritiker, die nach ihrer Vorstellung vom eigensten Wesen und Stil des Künstlers urteilen, als ob das ein zulässiger Maßstab wäre. Daß dies Werk gemalt sei, als Barocci eine Schule herangebildet hatte, ist historisch unmöglich. Seine Abhängigkeit von andern Vorbildern weist es gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts zurück. Legen wir uns demnach die Frage vor: könnte Federigo Barocci um 1550 etwa so gearbeitet haben, so wird die Entscheidung freilich dadurch erschwert, daß wir das nächstfolgende Werk, die Margarethe im Kerker von 1556, nicht besitzen; doch liegt auch der erste römische Aufenthalt wohl



dazwischen c. 1550—55. Wer aber die Reihe von kleineren Gemälden, die Battista Franco in der Sakristei des Domes gehören sollen, mit ihren langen leeren Gestalten ansieht, die der Manier der Zuccari so ähnlich erscheinen, wird schon die Verwandtschaft erkennen. Bei der Caecilia hat sich der Autor an Rafaels berühmtes Vorbild in Bologna gehalten, das er doch wohl nur aus einem Stich oder einer Kopie kannte. Der schwache Abglanz des Engelkonzertes verrät die Bedingungen solchen Wetteifers nur allzusehr, so daß man begreift, wie ihn endlich die Sehnsucht nach den Originalen des großen Landsmanns zur Romfahrt trieb. Vorn neben der Mittelfigur stehen Katharina und Magdalena, Paulus rechts hinten und links eine Matrone, lauter schlanke Figuren in den gestreckten Proportionen, die etwa Baldassare Peruzzi in S. M. della Pace hingestellt und hernach unter Einfluß des heimischen Vorbildes von Francesco di Giorgio noch mehr übertrieben hat (Sibylla Tiburtina und Augustus). Leer und öde sind sie freilich, und kraftlos in der Farbe dazu; aber das ist bei den erhaltenen Gemälden seiner Lehrer nicht besser. Und die Madonna mit dem Kinde von Battista Franco weist in der Farbe die nämliche Verschiedenheit von den Apostelgestalten auf, die hier zwischen Caecilia und ihren Begleiterinnen waltet. Eine volle Absage gegen das Zeugnis des alten Pompilio Bruni von Urbino, das Bellori veröffentlicht hat, als man doch noch ziemlich Bescheid wußte, wird erst die genaueste Vergleichung mit dem frühesten Zeichnungsmaterial auszusprechen berechtigt sein. Solange diese nicht dagegen ausfällt, müssen wir der Angabe des bewährten Zeugen vertrauen und das Caecilienbild als Erstlingsversuch des jungen, offenbar erst spät zu eigener Freiheit gelangten Meisters ansehen. Es erklärt sich gerade bei seinem Herauswachsen aus einer alten Künstlerfamilie mit häuslicher Tradition ganz natürlich.

Für dieses Erbteil, das er von Hause mitbekam, scheint mir besonders ein Gemälde des Girolamo Genga wichtig, das sich in der oberen Kapelle bei S. Caterina in Via Giulia zu Rom befindet. Die Auferstehung Christi wird dort in einer sorgfältig durchstudierten Komposition aufgebaut und doch der Versuch gemacht, die Befreiung aus dem Grabe wie eine Art Explosion, einen Ausbruch elementarer Kraft von innen her zu schildern, so daß der Luftstrom in das Banner des Wächters fährt und einen jungen

Kerl vor sich her treibt. Ein aufgeschreckter Krieger stürmt aus der Tiefe nach links hervor, einen vorn Schlafenden zu wecken. Aber es gelingt natürlich noch nicht, die fest gelagerten Modellfiguren des Vordergrundes mit in Bewegung zu bringen: vor dieser Grenze des Bildraumes prallt der Anlauf zurück. Beim Christus im Kreise nackter Burschen drängt die Bewegung aufwärts, aber es kommt nicht zu überzeugendem Emporstieg des Siegers über den Tod. Dennoch sind hier zahlreiche Elemente für das Kunstvermögen Baroccis, ja für sein späteres Streben nach dynamischem Vollzuge des Geschehens zu finden. Sogar schillernde Farbentöne kommen vor. Hier wurzelt auch Taddeo Zuccaro trotz all seiner dekorativen Bravour. Eins seiner wichtigsten Stücke ist die Bekehrung des Paulus (Hochformat Nr. 294) im Pal. Doria, die hernach von seinem Bruder für Capp. Frangipani in S. Marcello al Corso ausgeführt ward, an deren Altar die Jahreszahl 1560 steht.

Die wertvollsten Ergebnisse dieser kritischen Studie über die Zeichnungen Baroccis in den Uffizien (bei der wir die Mehrzahl der Coll. Santarelli als fälschlich ihm zugeschriebene Blätter ausgeschieden haben) können erst dann herausgearbeitet werden und der Kenntnis des Meisters wirklich zugute kommen, wenn eine wohlorganisierte Neuordnung des echten Materials nach den hier verfolgten Gesichtspunkten einträte und die Veröffentlichung wenigstens einer sinnvollen Auswahl in Faksimile möglich würde. Dies durchzuführen darf ich mir auf Grund des hier Gebotenen vorbehalten.

Beilagen

1. Eine Inhaltsangabe von Baroccis Atelier

Egidio Calzini veröffentlicht in der Rassegna Bibliografica dell' Arte italiana, Anno I, 1898, p. 104ff. aus dem Archiv der Erben Benamati in Gubbio, Nachkommen der alten Familie dieses Namens in Cantiano, folgende Angaben über das Studio des Federigo Barocci in Urbino, nach einer wahrscheinlich aus der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts stammenden Abschrift:

Minuta dello Studio del Sor Baroccio.

Ölgemälde sind sechs da, deren größtes 8 Fuß Höhe und entsprechende Breite hat, darin die Himmelfahrt der Madonna, mit allen Aposteln um das Grab, die Madonna in der Luft zum Himmel fahrend von Engeln, teils nackten, teils bekleideten, getragen, etwa halbfertig. [Das muß also das jetzt im Pal. Albani zu Urbino befindliche unvollendete Gemälde sein, zu dem die Vorbereitung in Dresden ist.]



Ein andres Gemälde, ebenfalls für einen Altar, 7 Fuß hoch und entsprechend breit, darin: wie unser Herr von der Mutter Abschied nimmt, um den Gang zum Kalvarienberg anzutreten. Christus steht in der Mitte im Begriff die Mutter zu segnen, die vor Schmerz ohnmächtig geworden von Johannes gestützt wird; auf der andern Seite ist Maria Magdalena im Begriff die Füße des Herrn zu küssen und neben ihr ein hl. Franciscus kniend im Gebet. Dies ist nur angelegt (sbozzato). [Vgl. hierzu den ausgestellten Karton in den Uffizien Rahmen 560; die Vorbereitungen oben unter B, V.]

Ein anderes Altarbild von 7 Fuß Höhe und entsprechender Breite enthält die Annunziata, wie sie gestochen ist, aber anders gekleidet; es ist angelegt. [Für Gubbio?]

Eine Geburt Christi, Bildchen für ein Zimmer, drei Fuß hoch, ist halb angelegt.

Ein Bildchen von vier Fuß ist Kopie, aber einige Teile darin von Barocci sehr gut: wie Christus zu Grabe getragen wird, gleich dem durch Kupferstich bekannten, halbfertig. [Vgl. Urbino, Pinakothek Nr. 40.)

Ein Bild auf Papier in Ölfarbe, Figuren von natürlicher Größe: Mars und Venus, die sich liebkosen, nach Paolo Veronese, sehr gut gelungen.

Da sind an 14 Köpfe in Öl gemalt von Baroccis Hand, Greise, Frauen, Jünglinge und an 28 andere in Öl kolorierte Blätter mit verschiedenen Dingen, Landschaftsstücke, Bäume, Tiere, Früchte, Gewässer und andere Kleinigkeiten.

Zehn Kartons größere und mittlere. Zunächst der Karton zum Martyrium des hl. Vitalis, der in den Brunnen geworfen und mit Steinen bedeckt wird, Figuren mehr als lebensgroß, nackte und bekleidete und eine ganze Anzahl von Personen (fatto in carta bianca di chiaro oscuro alumato con biacca). [Vgl. IX. Mailand, Brera.]

Ein andrer Karton in Helldunkel auf weißem Papier mit der Grabtragung Christi, mit der Mutter und andern Personen, wie auf dem Kupferstich, die Köpfe allesamt in Pastell durchgeführt.

Ein Karton, ganz in Pastell mit Magdalena, die weint, weil sie Christus nicht im Grabe findet und ihn dann in Gestalt des Gärtners sieht, aber nicht erkennt, Figuren in Lebensgröße. [Nicht deutlich, ob XVI a) oder b).]

Der Karton zur Darbringung der Maria, in Rom in der Chiesa Nuova, groß wie das Gemälde in Clairobscur mit Aquarellfarbe laviert, nicht sehr ausgeführt.

Karton für das Abendmahl mit den Aposteln, groß wie das Gemälde, das sich in der Sakramentskapelle der Kathedrale von Urbino befindet; aber es fehlt noch der Architekturprospekt und die vier Engel, alles Übrige ist darauf.

Karton der Annunziata für Loreto, wie sie gestochen worden; es sind nur die beiden Figuren so groß wie im Gemälde, in Clairobscur auf blauem Papier.

Karton zur Annunziata in abweichender Erfindung, in Clairobscur auf blauem Papier, lebensgroße Figuren, nicht sehr ausgeführt. Auf der Rückseite ist ein nackter Christus „Ecce homo". [Möglicherweise für das von V. Green in Mezzotinto reproduzierte Gemälde in England 1778 bei Rob. Udney.]

Die Hälfte eines Kartons mit der Beschneidung Jesu, lebensgroße Figuren auf blauem Papier in Clairobscur, etwas mitgenommen. [Paris, Louvre, 1590.]

Ein anderer halber Karton auf weißem Papier, weiß gehöht, darin Madonna mit dem Knaben auf Wolken von Engeln, teils nackt, teils bekleidet, getragen für ein Rosenkranzbild, Figuren in Lebensgröße. [Mad. del Rosario, Senigallia].

Karton der Feuersbrunst [Brand von Troja] ziemlich abweichend von dem Gemälde, in Clairobscur auf blauem Papier, in der Größe des Werkes selbst.

Ein kleiner Karton in Helldunkel, teils in Öl, teils in Gouache gemalt, mit dem Abendmahl, ganz wie das Gemälde. [Vielleicht Florenz Uffizien 447. Vgl. XXV.]

Hundert Köpfe in Pastell sind ganz vollendet, darunter Leute jeden Alters und beiderlei Geschlechts; noch gegen achtzig andere Pastellköpfe sind nicht soweit ausgeführt. Skizzierte Köpfe, so hingeworfen, aber mit fein ausgearbeitetem Haar, während Ohren, Hals, Bart und Stirn so belassen blieben, weil sie zu weiter nichts dienen sollten, neunzig Stück.

„Modo di dissegnare che usava il Sor Barocci per condurre l'opre sue a ottimo fine: usava il Chiaro oscuro in carte tinte, ombrava con il lapis, alumava con gesso e biacca, et alle volte usava anco carbone e biacca."

Von diesen Zeichnungen, die zum Gebrauch bei seinen Werken gemacht worden, werden wohl an 800 ungefähr da sein, unter denen etwa hundert Pastelle. Alle diese Zeichnungen sind nach Modellen vor der Natur gemacht oder nach guten Gipsen; es sind nackte und bekleidete Figuren, Beine, Arme, Füße und Hände, wunderschöne Gewandstudien nach der Natur.

Ferner sind da fünfzehn Bücher, großen, mittleren und kleinen Formates, einige ganz voll, andere halb, einige nur auf wenigen Blättern bezeichnet, alle von der Hand Baroccis selber.

Unter diesen befindet sich aber auch eins von Rafaels Hand, und darin sind achtzig Blätter in Aquarell, in Clairobscur, in Feder gezeichnet, Aktfiguren, Gewandstudien, Kinder, Frauen, Tiere und andres mehr, das man nicht alles aufzählen kann, alles von der Hand Rafaels.

Einzelne Zeichnungen von Barocci sind da noch an hundert ausgestellt, unter ihnen zehn völlig ausgeführte, die man in Stich herausgeben könnte, andere zu seinen Gemälden und viele Studien nach Rafael und andern Hauptmeistern, die er sich gemacht hat, als er jung war. Von verschiedenen andern Meistern sind wohl noch hundert Originale da, alle gut gearbeitet in verschiedener Manier.

Landschaften in Gouache, in Aquarell und andern Farben gemalt, nach der Natur gegen 20; sonstige Landschaften in Clairobscur, in Aquarell, in Bleistift, alle wirklich gesehene Gegenden, ungefähr hundert. Dann noch landschaftliche Studien, nach der Natur skizzierte Teilaufnahmen, sämtlich von Baroccis Hand ungefähr fünfzig.[1])

Da ist auch die Kupferplatte zur Verkündigung, die Barocci eigenhändig radiert hat, und ein Clairobscurholzschnitt nach der Madonna von Ägypten.[2])

---

1) Andrea Lazzari hat in s. Memorie di Federico Barocci S. 39 Anm. die Notiz, daß alle Zeichnungen aus dem Studio Baroccis „vor einiger Zeit im Besitz des Cav. Gio. Giorgio de Chechelsperg gewesen seien, der nach Orlandi auch eine wertvolle Sammlung von Gemälden anderer Meister habe". (Colucci, Antichità Picene, Fermo 1786—97, Bd. XXVI.) Aber diese Nachricht kann nicht stimmen, sondern nur für einen Teil (etwa die ausgestellten?) gemeint sein.

2) Dieser Bericht ist offenbar von einer ziemlich sachkundigen Persönlichkeit aufgenommen und gewiß für einen Empfänger bestimmt gewesen, der mit der Absicht umging, den Nachlaß zu erwerben. Der Zusatz Signor vor dem Namen des Künstlers spricht fast dafür, daß das Verzeichnis noch bei Lebzeiten desselben aufgenommen wurde, der Gebrauch des Praeteritums jedoch (usava) in Verbindung mit jenem Titel, für die Entstehung kurz nach dem Tode. Ich vermute, daß die Zeichnungen in den Büchern sämtlich nach Florenz gekommen und von Baldinucci systematisch (Figure, Panni, Ornati, Paesaggi usw.) geordnet worden sind.



Eine Nota di quadri buoni che abbiamo in Casa vom 2. August 1726 nennt im Besitz der Benamati in Gubbio folgende Werke ausdrücklich als Baroccis:

Ein kleineres Bildnis des Prinzen von Urbino, ganze Figur in vergoldetem Rahmen. [Nach Calzini von 1607.]

Ein Bild S. Sebastians, etwas größer als Halbfigur, mit ganz vergoldetem Rahmen. [Vgl. Bellori, wie die hl. Katharina für F. M. Mamiani in Gal. Borghese.]

Ein anderes Bild der Geburt Christi, ganze Figuren in kleinem Maßstab. (Eine Kopie darnach in der Hauskapelle.)

Eine Madonna mit Kind in ganz vergoldetem Rahmen.

Eine Himmelfahrt Marias, auf Holz, aus der Schule des Barocci.

Ein Bildnis Baroccis, von ihm selbst gemalt in weißem Holzrahmen, klein, der Kopf allein.

Ein kleines Bildnis des Flaminio, unsres Vaters Oheim, Kopf auf Leinwand, von Barocci.

---

2. Berichtigungen und Zusätze zur Abhandlung

Zu S. 8. Der Aufenthalt des Francesco Minzocchi zur Ablieferung des Gemäldes für Sta. Croce in Urbino fällt in das Jahr 1544. Der Kontrakt war 1543 geschlossen worden. Die Urkunden stehen bei Pungileoni, Elogio storico di Giovanni Santi 1822. p. 115.

10. Anm. 5. A. Lazzari, Dizionario storico degli uomini illustri di Urbino bei Colucci, Antichità Picene, Fermo 1786—97.

18, 1. Die Madonna mit S. Rochus und S. Sebastian (gest. v. Bloemaert 1674) kann wohl nur der ersten römischen Zeit 1550—54 angehören.

38, Z. 15. Das Schloß der Brancaleone heißt Piobbico (bei Bellori irrtümlich Piobbio gedruckt).

55, 1. Die Grabtragung in Urbino, Pinakothek N°. 40 ist wohl nur spätere Replik, deren Erhaltungszustand kaum ein Urteil mehr gestattet.

68. Der knieende Mönch in der Mad. del Rosario ist der hl. Dominicus selbst, nicht Hyacinth, wie Belloris Gewährsmann angibt. Der Irrtum erklärt sich wohl aus der Wiederholung der Komposition (im Pal. Albani zu Urbino), einer Schülerarbeit, in der Hyacinth an die Stelle getreten ist und ein Schriftband, mit seinem Namen in der Botschaft, empfängt. Die Berichtigung ist auch von A. Anselmi, Il Rosario, Memorie domenicane. Nov. 1905 gegeben worden.

92, 1. Die Vorlage zu dem Stich des Farjat ist wohl der jetzt noch im Pal. Albani zu Urbino vorhandene große Karton. Daselbst der Kopf nochmals besonders, von ausgezeichneter Schönheit.

103, 1. Egidio Calzini hat die Visitation N°. 49 in der Pinakothek zu Urbino auf Grund genauer Prüfung des geschwärzten Bildes als eine Vorbereitung des Meisters selbst in Anspruch genommen. Das Sposalizio N°. 78 hat einen architektonischen Hintergrund, der dem venezianischen Geschmack des 16. Jahrhunderts noch so nahe steht, daß auch hier wohl ein Frühwerk Baroccis, nicht aber eine Erfindung des Schülers Vitali anerkannt werden darf.

116, 1. Jedenfalls ist im Abendmal für die Ausfüllung des Vordergrundes mit Genremotiven und die Hinaufschiebung der Hauptszene auch die Auf-



stellung des Kruzifixes und der Kerzenreihe vor der untern Partie des Bildes von Einfluß gewesen. Vgl. Beschneidung und Tempelgang.

Zu S. 133, 1. Das Abendmahl in Turin N°. 156 ist nur eine schwache spätere Kopie und deshalb schon aus der Galerie ins Magazin verbannt werden.

144. Der Gekreuzigte mit zwei nackten Engeln, Maria und Johannes aus der Kap. Bonarelli gehört jedenfalls noch in das Jahrzehnt 1550—60 (etwa 1555, nach dem ersten römischen Aufenthalt). Das Original in der Pinakothek von Urbino N°. 2 hat jedoch sehr gelitten, besonders im Christus, und könnte auch eine spätere Übergehung durch den Meister selbst erfahren haben, wie die Konzeption. Die Madonna trägt über hellrotem Kleide einen blauen Mantel, beide Stoffe sind in den Lichtern fast entfärbt zu hellrosa resp. grüngrau. Johannes hat über hellviolettem Rock, der beim weißen Ärmel zu karminrot wird, einen orangegelb und goldbraun schillernden Mantel. Sein linkes Bein ist Standbein, das rechte etwas emporgezogen, stützt sich fast nur auf die Zehen, Ferse und Sohle heben sich vom Boden. In der Landschaft werden links hinter Maria ankommende Apostel sichtbar; hinter dem Kreuz ragt die Kuppel eines untenliegenden Zentralbaues auf nebst Glockenturm; winklige Mauern umziehen eine Akropolis. Zwischen dem dunkeln Hügelterrain schlängelt sich eine helle Landstraße und weiter ein Fluß.

147. Das Entstehungsdatum des Kruzifixes mit Maria, Johannes und Magdalena in der Comp^a. della Morte zu Urbino ist nach Ercole Scatassa 1599—1600. Die Urkunden in der Rassegna bibliografica dell' Arte ital. III. 78.

147, 1. Das Werk Vitalis in Fermo hat nichts mit der auf seinen Namen getauften Madonna mit S. Joh. Evang. in Urbino, N°. 45 zu tun. Es ist eine Vision des Johannes auf Patmos. Aber das Urteil Lanzis, wie das von Cavalcaselle und Morelli bei der Inventarisation der Dkm. abgegebene Gutachten sprechen wohl für die Mitwirkung des Meisters selbst bei der Leistung seines 21 jährigen Lieblingsschülers, 1601, der hernach kaum etwas Ebenbürtiges hervorgebracht hat.

165. 167. Die abweichende Zeichnung zur Ruhe auf der Heimkehr aus Ägypten in München (Inv. N°. 2572) erweist sich als Kopie eines Franzosen aus dem XVIII. Jahrhundert; die Verkündigung (N°. 2570) ist Original eines spätern Italieners; die große Glorifikation Marias (Himmelfahrt) B. 36,5 × H. 64,5 ist die Vorbereitung eines Clairobscurholzschnittes, die mit Barocci nichts gemein hat. Als eine Nachbildung der fertigen Gestalt Johannes des Evangelisten aus dem Bilde des Gekreuzigten für Capp. Bonarelli in Urbino zu Reproduktionszwecken möchte ich auch das Blatt 2575 ansprechen, obgleich es noch unter den Augen des Meisters nach seiner Vorlage entstanden sein könnte. Es ist rechts am Mantel unten geflickt und dabei vielleicht teilweise übergegangen, weil es verwaschen war. Mit den Vorbereitungen zur Madonna in den Uffizien vermag sich diese Wiedergabe des Johannes jedenfalls nicht zu messen. Am besten ist der auch etwas verwaschene, aber ursprünglich tizianeske Pastellkopf eines Greises (2576) und der auf Studien nach Rafaels Teppichkartons resp. Giulio Romano (Heilung des Lahmen) zurückweisende Kahlkopf mit kurzem Vollbart, Profil nach links (2577) aufblickend.

